دراسات كتابية ٨

مدخل إلى العهد القديم

الجزء الثالث

الأب بولس نديم طرزي

تعريب نقولا أبو مراد

المزامير والحكمة

منشورات النور

مدخل إلى العهد القديم

الجزء الثالث

المزامير والحكمة

الأب بولس نديم طرزي

تعريب

نقولا أبو مراد

منشورات النّور
لبنان ١٩٩٩

صدرت الطبعة الأولى باللغة الانكليزيّة عن دار نشر

SVS "ST. Vladimir's Seminary Press" Crestwood, NY

10707 - 1699 السنة ١٩٩٦.

تمّ طبع هذا الكتاب

في مطبعة النور - جان أبو ضاهر

١٩٩٩

المحتويات

مختصر تواريخ العهد القديم

مختصر تواريخ العهد القديم

الخروج	أواسط القرن الثالث عشر قبل الميلاد
القضاة	القرنان الثاني عشر والحادي عشر قبل الميلاد
صموئيل / شاول	أواخر القرن الحادي عشر قبل الميلاد
داوود / سليمان	من القرن العاشر حتى السنة ٩٢٢ قبل الميلاد
مملكة إسرائيل	٩٢٢- ٧٢٢/ ٢١ قبل الميلاد
سقوط السامرة	٧١٥-٦٨٧ قبل الميلاد
مملكة يهوذا	٩٢٢-٥٨٧ قبل الميلاد
حزقيّا	٧١٥-٦٨٧ قبل الميلاد
منسى وأمون	٦٨٧-٦٤٠ قبل الميلاد
يوشيّا	٦٤٠-٦٠٩ قبل الميلاد
إصلاح تثنية الاشتراع	٦٢١ قبل الميلاد
السبي الأول إلى بابل	٥٩٧ قبل الميلاد
سقوط أورشليم	٥٨٧ قبل الميلاد
نهاية السبي البابليّ	٥٣٨ قبل الميلاد
الأمبراطوريّة الفارسيّة	٥٣٨-٣٣٦ قبل الميلاد
الأمبراطوريّة المقدونيّة	٣٣٦-٦٣ قبل الميلاد
الثورة المكابيّة	١٦٤ قبل الميلاد

تصدير

يعالج هذا الجزء الثالث والأخير من ثلاثيّة المدخل إلى العهد القديم ، المجموعة الثالثة المعروفة « بالكتابات » . ينقسم الكتاب إلى أقسام ثلاثة ، يتناول الأولُ كتاب المزامير ، فيما يقف الثاني على أدب الحكمة ، أما الثالث فيقدِّم خاتمة للسلسلة بكاملها . في القسم الثالث أَتطرّق إلى مسألتين مثيرتين للجدل ومهمّتين في الوقت ذاته : العلاقة بين العهدين وسلطة العهد القديم بالنسبة إلى المسيحيّ .

يفترض هذا الجزء ، مثل سابقيه ، إلفة القارئ مع محتوى كتب العهد القديم . لذلك أنصح قرّائي ، لفائدتهم ، بأن يكتسبوا إلفةً مع الأدب الذي يناقشه كلٌّ من هذه الأقسام قبل الغوص في قراءة تعليقي عليه . في أي حال ، أنصحهم أيضًا بالعودة إلى المقاطع الكتابيّة التي أُشير أليها في عرضي .

وبما أنّ مدخلي موجّه إلى القرّاء بعامّة وإلى اللاهوتيّين في الوقت ذاته ، فإنّ المعضلة الكبرى التي أواجهها هي كيف أجد الصيغة الصحيحة لكي أُرضي الفريقين . آمل أن أكون قد نجحت في ذلك في الجزءين السابقين . أمّا في هذا الأخير فإنّ القارئ العامّ قد يرهقه استعمال اللغة العبريّة الكتابيّة . كان هذا ضروريًا بالنسبة إليّ ، ذلك أنّ الترجمات الحديثة تستعين غالبًا بتعابير مختلفة لتنقل عبارة عبريّة واحدة . لذا أسّست حجّتي ، في معظم الأحيان ، على الأصل العبريّ (...) .

مرّة أخرى أقدّم شكري الخالص إلى توم ديكسترا، الذي لم يعد مجرّد محرّر لي، بل، إلى حدٍّ كبير، رفيقي في إنتاج أعمالي ولذا يجدر التنويه بحِرفانيّته وتفانيه وإصراره على جعل موضوع صعب في ذاته مفهومًا من قبل القارئ.

بولس نديم طرزي

I

المزامير

١
أصول الملَكيّة

يصوِّر كتابُ المزامير اللهَ غالبًا كملك سماوي ، ولذلك ينبغي لنا ، حتى نفهم المقصود بهذا التصوير ، أن نفهم أولًا الفكر العبري القديم في خصوص الملَكيّة بعامّة . وهذا ، بدوره ، يتطلّب منّا أن نفهم كيف وجدت الملكيّة ذاتها . وبما أن مملكتي إسرائيل ويهوذا الكنعانيّتين استعارتا تصوّرهما من جيرانهما ، فمن الضروري أن نتطرّق إلى هذا الموضوع من المنظور الأوسع للشرق الأدنى القديم ككلّ .

المجتمع القبليّ

لم يكن الفرد ، ولا حتى العائلة ، النواة الأساسيّة للوجود البشري في الشرق الأدنى القديم ، بل القبيلة أو العشيرة[١]. وهذا ينعكس في مجموعة قوانين العهد القديم ، حيث يشكّل إقصاءُ الفرد عن شعبه الخاص العقوبة الجرميّة القصوى[٢]. وكانت هذه العقوبة توازي فعليًا

(١) يمكننا أن نستنتج هذا من أنّ العبارة العبريّة **مِشْبَاحَاه** كانت تعني ، في الأساس ، عشيرة ، وصارت في ما بعد تشير إلى القرية . غير أن معناها الأساس – « الوحدة المجتمعيّة الأساسيّة بامتياز » – لم يتغيّر في حين أنّ الوحدة الحقيقيّة التي تشير إليها تغيّرت عندما تحوّل المجتمعُ ذاته من البداوة (المؤسّسة على القبيلة / العشيرة) إلى الحضارة (المؤسّسة على القرية) .

(٢) انظر لاويين ١٧ :١٠؛ ٢٠ :٣، ٥، ٦ .

الحكم بالإعدام، وذلك لأنّ الحياة في الصحراء كانت ممكنة فقط في الواحات حيث تتوفّر المياه، وهناك كانت تعيش القبيلة[٣]. أما في خصوص القبيلة ذاتها فكان استمرار وجودها ممكنًا فقط إذا تمّ الحفاظ على النظام فيها والتناغم بين أفرادها، وهذا بدوره مضمون فقط إذا كان أعضاء القبيلة مرتبطين بعضهم ببعض برأسٍ (arche) واحد، أو بمصدر للسلطة واحد. وكانت هذه السلطةُ العليا شخصَ بطريرك القبيلة أو العشيرة[٤]. فكلّ تمرّد أو ثورة على مشيئة البطريرك أو على الأحكام الصادرة عنه كان يشكّل ضربةً قاضيةً على جذور المجتمع وتهديدًا لوجوده[٥]. أمّا العكس، أي الطاعة له فكانت تضمن استمراريّة المجتمع. بهذا المعنى كان البطريرك هو الذي يدعم قبيلته وليس العكس. وكانت ذكرى البطريرك المؤسّس (أو البطاركة المؤسّسين) إعانةً له كبيرةً في عمله هذا:

١) تُعرَف القبيلة باسم أبيها الأول. فاسما «إسرائيل» و«يعقوب»

(٣) ينعكس الوعي بأنّ الحياةَ تعتمد على المياه في أنّ الآلهة – التي كانت تُعتبَر أسيادَ الحياة البشرية وتاليًا معطيةَ الحياة – كانت غالبًا تُعبَد عند ينابيع المياه (عين أو نهر)، وقرب الأشجار أو الغياض (النبات دليل أكيد على وجود المياه). انظر تثنية ١٢:٢؛ إرميا ٢:٢٠؛ ٣:٦، ١٣؛ ١٧:٢؛ حزقيال ٦:١٣؛ ٢٠:٢٨.

(٤) إن اللفظة اليونانية Patriarches مركّبة من Patria (عشيرة أو قبيلة، مؤسّسة على Pater التي تعني الأب)، و arche (أصل، مصدر، حكم، سلطة). وهكذا تعني كلمة «بطريرك» حرفيًا «صورة الأب» الذي عنده سلطة مطلقة (أبويّة) على أعضاء القبيلة في الزمان والمكان. نجد الدلالة ذاتها في عبارة «مطريرك» المركّبة تمامًا كعبارة «بطريرك».

(٥) انظر الجزء الثاني، صفحة ٥٥.

يمكن أن يشيرا إمّا إلى شخص أو إلى قبيلة صار هذا الشخص أباها الأول[٦]. وتشير عبارة « الإسرائيليّون » في ترجمات الكتاب المقدّس مباشرةً إلى الأب الأول، ذلك لأنّ هذه العبارة ترجمة للعبريّة **بِنِي يِشْرائِيل** التي تعني « بني إسرائيل ».

٢) نتيجة ذلك يصير سرد تاريخ القبيلة، أو على الأقلّ، تاريخ أصولها، سردًا لقصّة حياة الأب الأول. وبالإضافة الى هذا، إنّ هذه القصّة ليست مجرّد تمهيد لتاريخ القبيلة ذاتها، لكنّها معياريّةٌ بالنسبة إلى فهم القبيلة لذاتها، وجزءٌ أساسيٌّ من هويّتها[٧]. ورغم أنّ هذا التاريخ كان يُعرَض كتاريخ أحداث ماضية، إلّا أنّه نوع خاص من التاريخ يعبِّر أيضًا عن فهم القبيلة لمصيرها العتيد؛ وكأنّ قَدَر القبيلة كلَّه تقرّر مسبقًا وإلى الأبد في حياة البطريرك[٨]. ولهذا السبب ينبغي لهذا النوع الخاص من القَصَص أن يستجيب لحاجات القبيلة وظروفها المتبدّلة. ولكي يبقى مناسبًا يجب تحديثه من وقت إلى آخر، وذلك عبر قراءة أحداث حاسمة في حياة القبيلة جرت في الواقع بعد موت

(٦) إنّ الإشارات إلى يعقوب وإسرائيل كشخصٍ متعددةٌ ومفروغ منها؛ في خصوص استعمال هذين الاسمين للإشارة إلى قبيلة بكاملها انظر على سبيل المثال مزمور ٧٨:٥، ٢١، ٥٥- ٥٩، ٧١.

(٧) على نحو مشابه يعتبر الأميركيّون مغامرات « الحج » بين انكلترا، وهولندا، وشواطئ مساشوستس جزءًا لا يتجزّأ من تاريخهم الخاص (انظر الجزء الأول، الصفحتين ٢٦- ٢٧) وينظرون إليها كمثال أعلى لروح الحريّة الدينيّة الأساسيّة بالنسبة إلى وعيهم الذاتي.

(٨) إذا سُمِحَ لي أن أستعمل عبارةً حديثةً، أقول إنّ البطريرك هو الـ DNA بالنسبة إلى سلالته.

البطريرك بوقت طويل. فقصّة ابراهيم، على سبيل المثال، كُتِبَت لتعكس أحداثَ الخروج التي جرت بعد قرون عديدة من موته، بما أنّ الخروج قد أصبح جزءًا أساسيًا من فهم إسرائيل لذاته. يُروى في مستهلّ إقامة إبراهيم في كنعان: (أ) «وحدث **جوع في الأرض. فانحدر أبرام إلى مصر** ليتغرّب هناك، لأن الجوع في الأرض كان شديدًا» (تكوين ١٢: ١٠)؛ (ب) «**فضرب الربُّ فرعونَ** وبيتَه **ضربات عظيمة** بسبب ساراي امرأة أبرام» (الآية ١٧)؛ (ج) «**فصعد أبرام من مصر** هو وامرأته وكلّ ما كان له، ولوط، معه إلى الجنوب» (١٣: ١). هذه كلّها تعابير الخروج كما يمكننا أن نلاحظ من الإشارات إلى الجوع والضربات والنزول إلى مصر والصعود منها في تكوين ٤٢: ٣؛ ٤٣: ٤- ٥؛ ٤٦: ٣- ٤؛ ٤٧: ٤، ١٣؛ خروج ١٢: ٣٧- ٣٨؛ ١٣: ١٨ب.

٣) يمكننا أن ندرك الطبيعة العضويّة للعلاقة المتبادلة بين الأب الأول والقبيلة في أن كلّ قول موجّه إلى الطرف الأول ينطبق على الثاني (انظر تكوين ٤٩ وتثنية ٣٣).

٤) إنّ التعبير الأقوى عن سلطة البطريرك المطلقة على قبيلة يكمن في أحاديّة الأب الأول في كلّ قبيلة. فكلّما انضمّت عشيرة أو قبيلة بكاملها إلى أخرى ينبغي لإحداهما أن تتخلّى عن جدِّها الأصليّ، فتُعرَف باسم الأخرى[٩]. وعلى العكس، إذا نمت قبيلةٌ ما واتسعت جغرافيًا بحيث لا تعود سلطةٌ واحدةٌ قادرةً على أن تصون أحاديّتها،

(٩) انظر الجزء الأول، الصفحات ٣١- ٣٨.

وتاليًا حياتها ، يمكن لهذه القبيلة أن تنقسم إلى قبيلتين تحمل كلّ منهما اسمَها الخاص . إنّ هذا الانفصال حقيقيّ لدرجة أنّ الكيانين الجديدين يتصرّفان كما لو كانا في الأصل مستقلّين الواحد عن الآخر ، كما يمكنهما أن يصبحا عدوّين لدودين ، وأن ينظرا إلى عداوتهما وكأنّها تعود إلى الماضي السحيق . وقصّة مملكة أدوم وعلاقتها بيهوذا وإسرائيل أوضح مثال من الكتاب المقدّس . إذ يمكننا أن نستدلّ على العداوة بين أدوم ، من جهة ، وإسرائيل وخصوصًا يهوذا[١٠] ، من جهة أخرى ، بحياة سلفيهما التوأمين ، أي أنّ أصول هذه العداوة تعود إلى حين كانا لا يزالان بعد في بطن أمّهما (تكوين ٢٥:٢١- ٢٦؛ ٢٧- ٢٨؛ ٣٢- ٣٣) ! مثال آخر هو وضع ولدَي يوسف ، منسى وأفرائيم . فلأنّ قبيلة يوسف انقسمت إلى قبيلتين وَجَبَ أن ينضمّ هذان الحفيدان - وحدهما - إلى البطاركة الإسرائيليّين الأصليّين (أي أولاد يعقوب) (تكوين ٤٨) ؛ وحتى هيمنة أفرائيم اللاحقة على منسى تُروى على أساس هذه القراءة الاستعاديّة للتاريخ (الآيات ١٣- ٢٠). وقد أقصى انضمامُ الحفيدين إلى البطاركة يوسفَ ، ابنَ يعقوب ، عن لائحة سلالة يعقوب على المستوى القَبَلي . بتعبير آخر ، أصبح منسى وأفرائيم «أخَوَي» عمِّهما بنيامين . وكان المَنّسويّون والأفرائيميّون **بِني يِشْرائِيل** (بني إسرائيل) على القدر ذاته كالبنياميّنيّين .

الآلهة القبليّة

كان لبطريرك القبيلة دور في ديانة القبيلة يساوي في أهميّته دور

(١٠) انظر الجزء الثاني ، الصفحات ٥٢، ٢٥٥، ٢٦٥- ٢٦٦.

الأب الأول كصلة وصل بين أعضاء القبيلة والآلهة التي يعبدون، وكان كلّ بطريرك يجدِّد هذه الصلة ويضمن استمراريّتها. ليس من الصعب أن نفهم كيف تطوّرت هذه العلاقة. إنّ الميزة الأساسيّة لكلٍّ مفهوم بشري عن الألوهة هي أن الآلهة تمنح الحياة وتصونها. وبما أنّ الحياة لا تنقطع من دون أن تكفَّ عن أن تكون حياةً، فالآلهة قد منحت القبيلة حياةً بدءًا بالأب الأول، نموذجِ كلِّ البطاركة اللاحقين. لذا تبدأ كلُّ الروايات التقليديّة عن الأيام الأُول للقبيلة بلقاء بين الأب الأول والآلهة، حيث تظهر الأخيرة للأول في «ظهور إلهي»، فيقرّ الأول بهذا الحدث ويشهد له عن طريق بناء معبد يصبح على مدى الأجيال مكانًا تلتقي فيه القبيلة آلهتها. يشكِّل إبراهيم (أبرام) ومذبح بيت إيل، المعبد المركزي لمملكة إسرائيل[١١]، مثالًا نموذجيًا على هذا:

«وظهر الرب لأبرام، وقال: لنسلك أعطي الأرض، فبنى هناك مذبحًا للربّ الذي ظهر له. ثم نقل من هناك إلى الجبل شرق بيت إيل، ونصب خيمته، وله بيت ايل من المغرب وعاي من المشرق. فبنى هناك مذبحًا للربّ ودعا باسم الربّ (تكوين ١٢:٧- ٨).

وسار [أبرام] في رحلاته من الجنوب إلى بيت إيل، إلى المكان الذي كانت خيمتُه فيه في البداءة، بين بيت إيل وعاي، إلى المكان الذي عمله هناك أولًا. ودعا هناك أبرام باسم الربّ (١٣:٣- ٤)».

هذا الربط المزدوج بين الآلهة والأب من جهة، وفي الوقت عينه بين

---

(١١) انظر الجزء الأول، صفحة ١١٠.

الآلهة ومكان ظهورها الأول[١٢] من جهة أخرى ، نتبيّنه في قصّة يعقوب وبيت إيل :

« ... وصادف يعقوب مكانًا وبات هناك ، لأن الشمس كانت قد غابت . وأخذ من حجارة المكان ووضعه تحت رأسه ، فاضطجع في ذلك المكان . ورأى حلمًا ... وهوذا الربّ ... يقول : أنا الربّ ، **إله ابراهيم أبيك** ، وإله اسحق . الأرض التي أنت مضطجع عليها أعطيها لك ولنسلك . ويكون نسلك كتراب الأرض ...[١٣] ويتبارك فيك وفي نسلك جميع قبائل الأرض[١٤] . وها أنا معك ، وأحفظك حيثما تذهب ، وأردّك إلى هذه الأرض ، لأني لا أتركك حتى أفعل ما كلّمتك به . فاستيقظ يعقوب من نومه ، وقال : **إنّ الربّ في هذا المكان وأنا لم أعلم** . وخاف وقال : ما أرهب هذا المكان . ما هذا إلّا **بيت الله**[١٥] وهذا باب السماء . وبكّر يعقوب في الصباح وأخذ الحجر الذي وضعه تحت رأسه ، وأقامه عمودًا وصبّ زيتًا على رأسه . ودعا اسم ذلك المكان بيت إيل[١٦] . ولكن اسم المدينة أولًا كان لوز . ونذر يعقوب نذرًا قائلًا : إن كان الله معي وحفظني في هذا الطريق الذي أنا سائر فيه ، وأعطاني خبزًا لآكل ، وثيابًا لألبس ،

---

(١٢) نجد في حالة إيليا ، الذي عندما واجه أصعب أزمة في حياته توجّه إلى جبل حوريب لكي يلتقي الربّ ويتكلّم معه (١ملوك ١٩) ، مثلًا صارخًا على هذا .

(١٣) انظر تكوين ١٣ : ١٦أ .

(١٤) انظر تكوين ١٢ : ٣ب .

(١٥) أي هيكل / معبد الله ، الذي هو باب إلى السماء حيث يجلس الله على عرشه السماويّ .

(١٦) تعني العبارة العبريّة **بيت إيل** « بيت الله » ، التي ترد على لسان يعقوب في الآية ١٧ .

ورجعت بسلام إلى بيت أبي **يكون الربّ إلهًا لي**. وهذا الحجر الذي أقمته عمودًا يكون **بيت** الله (تكوين ٢٨:١٠- ٢٢).

ثم قال الله ليعقوب: قم اصعد إلى بيت إيل وأقم هناك **واصنع هناك مذبحًا لله الذي ظهر لك** حين هربت من وجه عيسو أخيك. فقال يعقوب لبيته ولكلّ مَن كان معه: اعزلوا الآلهة الغريبة التي بينكم[١٧]، ...ولنقمْ ولنصعد إلى بيت إيل، فأصنع هناك مذبحًا لله **الذي استجاب لي في يوم ضيقتي**، وكان معي في الطريق الذي ذهبت فيه[١٨]. ...فأتى يعقوب إلى لوز (أي بيت إيل)... وبنى هناك مذبحًا ودعا المكان إيل بيت إيل[١٩]، **لأنه هناك ظهر** الله حين هرب من وجه أخيه... **وظهر** الله **ليعقوب أيضًا** حين جاء من فدّان أرام[٢٠]، وباركه. وقال له: ... لا يُدَعَى اسمُك في ما بعد يعقوب، بل يكون اسمُك إسرائيل... أنا الله القدير. أثمر وأكثر. أمّة وجماعة أمم تكون منك. وملوك سيخرجون من صلبك. والأرض التي أعطيت **إبراهيم** وإسحق لك أعطيها. **ولنسلك** من بعدك أعطي الأرض[٢١]. ثم صعد الله عنه في المكان الذي فيه تكلّم معه. فنصب يعقوب عمودًا في المكان الذي فيه تكلّم معه، عمودًا من حجر، وسكب عليه سكيبًا، وصبَّ عليه زيتًا، ودعا يعقوب اسم المكان الذي فيه تكلَّم الله معه بيت إيل (٣٥:١- ١٥)».

---

(١٧) قابل مع يشوع ٢٤:٢، ١٤- ١٦؛ هذا مثل آخر عن حدث خروج تمّت قراءته في حياة بطريرك.

(١٨) انظر تكوين ٢٨: ٢٠- ٢٢.

(١٩) أي إله بيت إيل.

(٢٠) حيث أقام مع عمه لَبان (تكوين ٢٨: ١- ٧).

(٢١) انظر تكوين ١٧: ١- ٨؛ ٢٨: ٣- ٤.

تنظر هذه القصّة إلى اله يعقوب ليس فقط كإله بيت إيل، بل كإله إبراهيم أيضًا. وهكذا تكون هذه إشارة إلى ظهور إلهيّ سابق غايتها تحديد هويّة الإله الذي يُشار إليه في وقت لاحق. للسبب عينه يكون الظهور الأول للإله الظهور الذي يحدِّد فيه نفسَه؛ في هذا الظهور يُعَرِّف الإله عن نفسه بذكر **حصريٍّ** لِمَا سيصنعه في المستقبل. في المقابل، تشير الظهورات الإلهيّة اللاحقة عادةً إلى الظهور الأول حتى تضمن أنّ الشخص الذي يكشف الإلهُ نفسَه له يعي هويّة هذا الإله. أظهَر الله نفسَه لإبراهيم أولًا، ولهذا أعطى، في ذلك الحين، وعودًا للمستقبل، وابتداءً من ذلك الوقت صار الله دائمًا يُعرف كإله إبراهيم[٢٢]. بكلمات أخر، إبراهيم هو جزء لا يتجزّأ من «تعريف» إله يعقوب / إسرائيل ونسله. وكلّ واحد من هذا النسل يعرف هذا الإله «إلهًا لأبي» تمامًا كما فعل يعقوب / إسرائيل نفسُه[٢٣]، وذلك لأنّ بطريرك القبيلة كان يُعتبَر أبا القبيلة برمّتها.

ولكن، في ثقافة لم تكن تعرف الإله الواحد بعد، ما الذي يحول دون أن يعبد إسرائيل آلهةً متعدّدةً، أي أن ينظر إلى إله يعقوب وإله إبراهيم وكأنّهما إلهان مختلفان؟ هذا ليس مستبعدًا، وليس إبراهيم أو إسحق قادرَين بشخصيهما أن يضمنا وحدويّة الله. وحده الله قادر على

---

(٢٢) «إله إبراهيم، وإسحق، ويعقوب» في خروج ٣:٦، ١٥، ١٦؛ ٤:٥؛ ٦:٣. «إله إبراهيم وإسحق» في تكوين ٢٨:١٣؛ ٣٢:٩؛ ٤٨:١٥؛ وأيضًا ٣١: ٤٢. فقط «إله إبراهيم» في تكوين ٢٦: ٢٤.

(٢٣) انظر تكوين ٣١:٤٢؛ ٣٢:٩؛ أيضًا ٢٦:٢٤؛ ٢٨:١٣؛ خروج ٣: ٦. ينطبق الأمر ذاته على عبد يشير إلى إلهه بعبارة «إله سيّدي» (تكوين ٢٤:١٢، ٢٧، ٤٢، ٤٨).

هذا وهو الذي يفعله. هو الذي يَعِدُ بأن يكون إلهًا لنسل إبراهيم (تكوين ١٧: ٨)، وهو الذي جعل نفسَه **أيضًا** إله يعقوب (تكوين ٢٨: ٢١؛ ٣٥: ٢-٤). بكلمات أخر، تكمن الصلة الحقيقيّة بين يعقوب وإبراهيم في البركة **عينها** من الله نفسه، كما يتّضح إذا قارنّا تكوين ١٧: ١-٨؛ ٢٨: ٣-٤؛ و٣٥: ٩-١٥. هذا الإله هو الذي جعل كلًّا من إبراهيم وإسحق ويعقوب بطريركًا، وذلك من خلال وعوده بتكاثر نسلهم. وفي الواقع، كما يُخبر كتابُ التكوين، لم ينجب إبراهيم إسحق كي يتمكّن الله من تحقيق وعده بالبركة؛ الله هو الذي منح إبراهيم إسحق حتى يشارك إبراهيمُ في البركات[٢٤]!

لكن، من جهة أخرى، يبدو أنّ هذا الإله الذي يستطيع أن «يسافر في الوقت» من بطريرك إلى آخر، وإلى نسلهم، غير قادر على التحكّم بالمكان. لكنّه، بالأحرى، مرتبطٌ «عضويًّا» بمكان معيَّن[٢٥]، هو بيت إيل في المقطع الذي استشهدنا به آنفًا. وكأنه وَجَبَ عليه أن يظهر ليعقوب في بيت إيل خِصِّيصًا، حتى يتأكّد أنّ يعقوب سوف يقبله إلهًا **لإبراهيم**! وهذا أمر طبيعي، بما أنّه **هو إله بيت إيل** (تكوين ٢٨: ١٦-١٧، ١٩؛ ٣٥: ٧، ١٥). هذا مِن الأهميّة بمكان، لأنّ الإله كي يضمن أنّ يعقوب لن يخلط بينه وبين أيَّة آلهة أخر في الجوار[٢٦]، كان عليه أن يُعرِّف عن نفسه في فدان آرام «كإله بيت إيل»، «**حيث مسحتَ عمودًا، حيث نذرتَ لي نذرًا**» (تكوين ٣١: ١٣أ)[٢٧].

(٢٤) تكوين ١٥: ١-٦؛ ١٧: ١٥-٢٢؛ ١٨: ٩-١٥؛ ٢١: ١-٧.

(٢٥) انظر الجزء الأول الصفحات ٦٢-٦٣، ٦٦-٦٨.

(٢٦) انظر تكوين ٣٥: ٢، ٤.

(٢٧) انظر تكوين ٢٨: ١٨-٢٢.

ولكن ، إلى جانب الربط بين الإله القبليّ ومكان معيَّن أو بطاركة معيَّنين ، كيف كان هذا الإله ؟ بتعبير آخر ، بأيّة طريقة يمكن لعضو القبيلة أن يتكلَّم على إلهه ، أو كيف يمكن أن يصفه ؟ الجواب هو أنه في الشرق الأدنى القديم كان الناس يخلعون على آلهتهم صفات إنسانيّة ، تمامًا كما نفعل نحن اليوم . وبما أنّنا لا نستطيع أن نصف الأشياء إلّا بتعابير بشريّة ، فمن الطبيعي أن يكون لهذه التعابير تأثيرها على طريقة تفكيرنا في هذه الأشياء أيضًا . نلحظ هذا التأثير حتى عندما نتكلَّم على حقائق ملموسة كالمعادن أو النبات أو الحيوانات ؛ في هذه الحال نحاول أن نؤكِّد الاختلاف ، أي ما لا تملكه هذه الأشياء بالمقارنة معنا[٢٨]. وسبب هذا أن الحقائق الملموسة ممكن وصفها مباشرة بتعابير ترتبط بإدراك الحواس ؛ ولذلك نلاحظ على الفور أنّها تختلف عنّا . أمّا في ما يختصّ بالحقائق غير الملموسة فيحدث العكس إذ ننزع إلى أن نخلع عليها صفات بشريّة ، أي أن نتكلّم عليها بتعابير بشريّة . وسبب ذلك يكمن في أنّنا بحاجة قبل كلّ شيء إلى أن نحدِّدها إيجابيًّا ، أي أن نجعلها « حقيقيّة » – شبهَ ملموسة – بالنسبة إلينا ، قبل أن نبدأ بوصف الاختلاف بينها وبيننا . سنورد بعض الأمثلة التي تُظهِر كيف نتكلَّم بطريقة بشريّة على أفعال عامّة من دون أن نعي ذلك . لاحظ ما يأتي : « لمسني حنانُها » ، « غيَّرتُ رأيي » ، « ضميري يوبِّخني » ، « الغيرة تأكله » ، « أفكاري تعذّبني » ، « أنت نور حياتي » . في هذه

---

(٢٨) نقول ، مثلًا ، الكلب لا يتكلّم ، والشجرة لا تتحرّك ، والحجر لا يشعر . ونفهم في كلّ حالة من هذه الأحوال أنّنا نعني « مثلنا ، نحن البشر » .

الأمثلة نَصِفُ غير الملموس بتعابير ملموسة، وهذه العمليّة ضروريّة لنا اليوم كما كانت لأسلافنا منذ آلاف السنين.

وينطبق المبدأ ذاته على وصف الآلهة. فإنّنا نختار أقرب حقيقة ملموسة يمكنها أن تعكس الخصائص أو الميزات الأساسيّة التي ننسبها إلى الإله. بتعبير آخر، نسمّي هذا الإله نسبةً إلى أقرب حقيقة ملموسة تعبّر عن العلاقة القائمة – بالنسبة إلينا – بين هذا الإله وبيننا. وهذه العلاقة الأقرب هي، في المجتمعات القبليّة، علاقةُ عضو هذه القبيلة ببطريركها، سواء أكان أباها الأول أو قائدها الحالي. سبب هذا بسيط، ويكمن في ما قلتُه سابقًا في خصوص الحياة وكونِها الميزة الأساسيّة لمفهوم الألوهة. إنّ الحياة في الخبرة القبليّة مرتبطة أساسًا بشخص البطريرك: تبدأ مع الأب الأول وتستمرّ بسبب التناغم والنظام اللذين يضمنهما قائد القبيلة، الذي يُعتبر، بسبب ذلك، «أباها». بتعبير آخر، إنّ مفهوم الحياة المجرّد ينتقل، في ذهن عضو القبيلة، عن طريق حقيقة ملموسة تكمن في شخص البطريرك المُعتبرِ «أبًا». أن تكون لك الحياة يعني أن «تُنْجَبَ»، أي أن تأتي إلى الحياة من عالم اللاوجود، وأن تتغذّى يوميًا حتى لا تستسلم لعالم الموت واللاوجود، الذي يهدّدك أبدًا. لا عجب إذًا أن يكون مفهوم «الحياة» المجرّد ارتبط بكلمة **أب** المحسوسة والمستعارة من أصغر وحدة مجتمعيّة يختبرها المرء – وتاليًا الوحدة الملموسة بامتياز – ألا وهي العائلة. وفي الحقيقة كان البطريرك يعتبر «أبًا»، وكذلك الآلهة[٢٩].

(٢٩) انظر على سبيل المثال تكوين ١٧: ٤،٥؛ مزمور ٦٨: ٥؛ ٨٩: ٢٦؛ ١٠٣: ١٣.

الملكيّة

نشأت مستوطنات أكثر ديمومة من الواحات على السواحل وضفاف الأنهار حيث المياه، العنصر الضروري للحفاظ على الحياة، وافرة ويمكنها أن تلبّي حاجة عدد أكبر من الناس[٣٠]. بالمقارنة مع التجمّعات السكنيّة المتنقّلة كالخيام، يستلزم إنشاء المدن وصيانتها مهمّة بناء المنازل والأسوار المحيطة. تفرض هذه الطبيعة المعقّدة و« الاصطناعية » للمدينة شكلًا جديدًا من العلاقات البشريّة والنظام، الأمر الذي يحتّم بدوره وجود نمطٍ جديد من الحكم. وإذا كان شخص واحد في المجتمع القبليّ قادرًا - أو على الأقلّ كان عنده الوقت - على القيام بكلّ النشاطات المطلوبة للحفاظ على الحياة[٣١]، فإن الحياة في المدينة، وهي أكثر تعقيدًا، صارت تتطلّب مستوى معيّنًا من التخصّص، وللسبب ذاته، فرضت قيام « محترفين » كالباعة والنجّارين والبنّائين والمعلّمين وخدّام المعابد والمدبّرين وما شابه ذلك. هذا الوضع الجديد غيّر المجتمع وخلق علائق جديدة بين الناس تجاوزت الرباطات العائليّة القديمة كالعشيرة والقبيلة[٣٢]. نستطيع الآن أن

(٣٠) لاحظ مواقع المدن الكبيرة على مرِّ التاريخ، مثلًا: ممفيس، بابل، أنطاكيا، الإسكندرية، بيروت، أفسس، روما، باريس، لندن، ستوكهولم، كوبنهاغن، موسكو، فيينا، بودابست، بلغراد، بوسطن، نيويورك، شيكاغو، فيلادلفيا، بيتسبورغ، سانت لويس، تورونتو، مونريال، فانكوفر.

(٣١) كالرعاية، وقطف الثمار، والعمل في البساتين، والطهو، والدفاع عن النفس في المعارك.

(٣٢) أصبحت النقاباتُ العشائرَ الجديدة. صحيح أنّه كانت ثمة نزعة، كالعادة في الحياة، أن يأخذ المرء الطريق الأقلّ صعوبة؛ وهكذا كان أولادُ الباعة يصيرون

نفهم كيف صار هذا المجتمع « الاصطناعيّ » يتطلّب قائدًا « غير طبيعي »(٣٣) يُنتَخَب أو يستولي على الحكم بالقوة ، ومن ثمّ يبايعه الشعب . هذا القائد الجديد صار يُدعى « ملكًا » .

مع ذلك ، تُفهَم الوحدة المجتمعيّة الجديدة فقط على أساس الوحدة المجتمعيّة البشريّة الأساسيّة أي العشيرة أو القبيلة . ولذلك كان يُنظَر إلى الملك على أنّه بطريرك أو أبو الأمة ، ولم يكن دوره أن يحكم فقط ، بل أن يحافظ على النظام والتناغم بين شعبه ، تمامًا كما كان البطريرك يفعل في قبيلته :

« يدين [الملك] شعبَك بالعدل
ومساكينَك بالحقّ !...
يقضي لمساكين الشعب ،
يخلّص بني البائسين ،
ويسحق الظالم !...
لأنه ينّجي الفقير المستغيث ،
والمسكين إذ لا معين له .
يشفق على المسكين والبائس ،

باعةً ، وقِس على ذلك . غير أنّ الباب كان مفتوحًا أمام ظاهرة « التبنّي » ، حتى تكون على أساس الانضمام إلى حرفة وليس إلى عشيرة أو قبيلة ؛ وكلّما ازداد المجتمع تعقيدًا ، نزعت الفئات الاجتماعيّة إلى أن تحدِّد نفسَها على أساس الصنعة ؛ هذا يفسِّر وجود النقابات و« التجمّعات » المهنيّة كوحدات مجتمعيّة جديدة .

(٣٣) أعني بهذا مَن لا « تنتجه » الطبيعة الأساسيّة للعلائق البشريّة ، أي العشيرة أو القبيلة .

ويخلّص أنفس الفقراء.
من الظلم والخطف يفدي أنفسَهم،
ويُكرَم دمُهم في عينيه» (مزمور ٧٢: ٢،٤،١٢- ١٤).

«لا يقضي [الملك المنتظَر] بحسب نظر عينيه،
ولا يحكم بسبب سمع أذنيه.
بل يقضي بالعدل للمساكين،
ويحكم بالإنصاف لبائسي الأرض،
ويضرب الأرض بقضيب فمه،
ويميت المنافق بنفخة شفتيه» (إشعياء ١١: ٣ب- ٥)[٣٤].

ليست وظيفة الملك أن يُظهِر اهتمامًا أبويًا بازدهار شعبه فحسب، بل أن يكون، بما أنه ملك، مصدرًا لكلّ حياة في مملكته، وحاميًا لها. لا تعيش مملكة من دون ملك، تمامًا كما تنحلّ القبيلة من دون بطريرك. ولهذا كانت رفاهة الملك مساوية لرفاهة شعبه:

«تحمل الجبال سلامًا للشعب،
والآكام بالبرّ!
يخشونك [الملك] ما دامت الشمس،
وقدّام القمر إلى دور فدور!
ينزل مثل المطر على الجزاز،
ومثل الغيوث الذارفة على الأرض!
يُشرق في أيامه الصدّيق،

(٣٤) انظر ايضًا ٢صموئيل ١٢: ١- ٦؛ ١ملوك ٣: ١٦- ٢٨.

وكثرة السلام إلى أن يضمحلّ القمر!
تكون حفنة بِرٍّ في الأرض
في رؤوس الجبال تتمايل،
مثل لبنان ثمرتها،
ويزهرون من المدينة
مثل عشب الأرض!» (مزمور ٧٢:٣،٥-٧، ١٦).

لهذا، تنتهي الصلاة من أجل النصر الشخصي على أعدائه، في المزمور ١٤٤، بطلب كلّ البركات على الشعب والأرض على حدٍّ سواء:

«[يا رب] معطي الخلاص للملوك:
المنقذ داوود عبده،
أنقذني من السيف السوء،
أنقذني ونجّني من أيدي الغرباء،
الذين تكلّمت أفواههم بالباطل،
ويمينهم يمين كذب.
لكي يكون بنونا
مثل الغروس النامية في شبيبتها،
بناتنا كأعمدة الزوايا
منحوتات حسب بناء هيكل.
أهراؤنا ملآنة،
تفيض من صنف فصنف.
أغنامنا تنتج ألوفًا،
وربوات في شوارعنا.

بقرنا محمّلة ،
لا اقتحام ولا هجوم
ولا شكوى في شوارعنا !
طوبى للشعب الذي له كهذا ،
طوبى للشعب الذي الربّ إلهه ! » (الآيات ١٠- ١٥).

ولأنّ أساس حياة المدينة يعتمد على شخص الملك ، فالصلاة التي لا تنقطع من أجل أن يُمنَح عمرًا طويلًا وصحةً جيّدةً أساسيّة :

« ويعيش ،
ويعطيه من ذهب شبا !
ويصلّي من أجله دائمًا ،
اليوم كلّه يباركه !
يكون اسمه إلى الدهر ،
قُدّام الشمس يمتدّ اسمُه !
ويتباركون به ،
كلّ أمم الأرض يطوّبونه ! » (مزمور ٧٢: ١٥، ١٧).

لكن ، لأنّ الخبرة أظهرت أنّ الملك ، في التحليل الأخير ، عرضة للموت كسائر البشر ، كانت السلالة تضمن استمرار الوجود الملكي فأصبحت تاليًا مركّبًا أساسيًا في مفهوم الملكيّة . لهذا ينطبق العهد الدائم الذي قطعه الله مع داوود شخصيًا على سلالته أيضًا ، والوعود التي قطعها للملك شخصيًا تنطبق ، بالفعاليّة عينها ، على كلٍّ من خلفائه :

« أقسم الرب لداوود بالحقّ ،
ولن يندم :

من ثمرة بطنك
أجعل على كرسيك.
إن حفظ بنوك عهدي وشهاداتي
التي أعلّمهم إيّاها
فبنوهم أيضًا إلى الأبد
يجلسون على كرسيك (مزمور ١٣٢: ١١- ١٢)[٣٥].
هو [داوود] يدعوني أبي أنت
إلهي وصخرة خلاصي.
أنا أيضًا أجعله بكرًا
أعلى من ملوك الأرض.
إلى الدهر أحفظ له رحمتي،
وعهدي يُثبَّت له،
وأجعل إلى الأبد نسله
وكرسيّه مثل أيام السماوات.
إن ترك بنوه شريعتي
ولم يسلكوا بأحكامي،
إن نقضوا فرائضي،
ولم يحفظوا وصاياي،
أفتقِد بِعَصًا معصيتهم،
وبضربات إثمهم.
أما رحمتي فلا أنزعها عنه،
ولا أكذب من جهة أمانتي.

(٣٥) انظر أيضًا مزمور ٤٥: ١٦؛ ٢صموئيل ٧: ١- ١٧// ١أخبار ١٧: ١- ١٥.

لا أنقض عهدي
ولا أغيِّر ما خرج من شفتيّ.
مرّة حلفت بقدسي
أني لا أكذب لداوود.
نسله إلى الدهر يكون،
وكرسيّه كالشمس أمامي.
مثل القمر يثبّت إلى الدهر،
والشاهد في السماء آمين» (مزمور ٨٩:٢٦- ٣٧).

تعكس هذه النصوص الاعتقاد بأنّ دوام الملكيّة هو الذي يضمن دوام الشعب، وليس العكس.

الإله كملك

كما في المجتمع القبليّ، كان مفهوم الألوهة في حضارة الشرق الأدنى القديم يُفهَم على أساس ارتباطه بشخص الحاكم، الملك في هذه الحال. لا يحتاج القارئ إلى أكثر من قراءة العهد القديم قراءة خاطفة، وخصوصًا كتاب المزامير، حتى يقتنع بهذا الأمر، ذلك لأنه مليء بإعلانات كهذه: «الربّ ملك إلى الدهر والأبد» (مزمور ١٠:١٦أ)؛ «مَنْ هو هذا ملك المجد؟ الربّ القدير الجبّار، الربّ الجبّار في القتال! مَن هو هذا ملك المجد؟ ربّ الجنود هو ملك المجد!» (٢٤:٨، ١٠)؛ «ويجلس الربّ ملكًا إلى الأبد» (٢٩:١٠ب)؛ «أنت ملكي وإلهي» (٤٤:٤أ؛ أيضًا ٦٨: ٢٤؛ ٧٤: ١٢؛ ٨٤: ٣؛ ١٤٥: ١)؛ «لأن الله ملك الأرض كلّها... مَلَكَ

الله على الأمم، الله جلس على كرسيّ قدسه» (٤٧:٧-٨)؛ «لأنّ الربّ إله عظيم، ملك كبير على كلّ الآلهة» (٩٥: ٣)؛ ...« اهتفوا قدّام الملك الربّ» (٩٨:٦ب)[٣٦].

من الواضح إذًا أنّه يجب أن نفهم كيف كان الناس يفكّرون في ملكهم حتى ندرك كيف كانوا ينظرون إلى إلههم. وهكذا، تكمن الوسيلة التي تساعدنا على فهم الإله الكتابي في دراسة الخصائص المنسوبة إلى الملوك في الكتاب المقدّس ومواد أدبيّةٍ أخر من الشرق الأدنى القديم، ثم في أن نُظهِر كيف تنطبق هذه الخصائص على الله. يمكننا أيضًا أن نبدأ مباشرة بدراسة المزامير التي تتوجّه إليه كملك، فنكون بهذا تعلّمنا المفهوم الكتابي للملكيّة والألوهة في الوقت عينه. سوف أتبنّى المقاربة الثانية، وذلك لسهولتها وملاءمتها طبيعة هذا الكتاب وحجمه؛ ولكن، حتى يكون هذا عَرضًا كاملًا وتامًا للمفهوم الكتابي للملك والإله، سوف أستعين، من وقت إلى آخر، بمقاطع كتابيّة أخر ومصادر من خارج الكتاب المقدّس في مواضيع لا تغطّيها المزامير على نحو كافٍ.

(٣٦) انظر أيضًا إشعياء ٦:٥؛ ٤١:٢١؛ ٤٣:١٥؛ ٤٤:٦؛ إرميا ٨:١٩؛ ١٠:٦-٧؛ ٤٨:١٥؛ ٥١:٥٧؛ ميخا ٢:١٣؛ صفنيا ٣:١٥؛ زخريا ١٤:٩،١٦، ١٧.

٢

النصر الملكيّ

يشكِّل المزمورُ ٩٣ نقطة انطلاق جيّدة لبحثنا[١]. يقدِّم هذا النصّ وصفًا عامًّا لله كملك غير مُثقَل بأيّة إشارة خاصّة إلى تعاطيه مع العالم البشري ، سواء أكان هذا إسرائيلَ أو يهوذا ، الملوك الإسرائيليّين أو الملوك اليهوذيّين ، الأشرار في شعبه ، أو حتى الأمم الغريبة أو آلهتها . بكلمات أخر ، يتيح لنا هذا المزمور أن نكوِّن فكرة عن العنصر الأساسي في مفهوم الملكيّة الإلهيّة وتاليًا الملكيّة البشريّة .

الآية ١ الربّ قد ملك ، لبس الجلال .

لبس الربّ القدرة ، ائتزرها .

أيضًا تثبّتت المسكونة ، لا تتزعزع .

لا تختلف معاني الأزمنة (الماضي والمضارع) في اللغة العبريّة بعامة عنها في اللغة العربيّة . لذلك لا يمكن أن يغيب عن ذهن القارئ العربي أن الماضي العبري ، كالماضي العربي ، يشير إلى فعل تمّ في الماضي ،

---

(١) سبق لهذا الفصل أن نُشرَ كمقالة موسّعة بعنوان "An Exegesis of Psalm" في St. Vladimir's Theological Quarterly 35 (1991) p.p. 137-148.

لكنّ مفاعيله لا زالت قائمة في الحاضر. فالجملة العبريّة **يَهْوِه مَلاكْ**(٢)، التي تُشكِّل صعوبة كبيرة للمترجم إلى اللغات الأوروبيّة من حيث انتقاء الزمن المناسب، يفهمها القارئ العربي على أنّها تعني «الربّ مَلَك»، ويعرف أنّ هذا لا يعني أنّه مَلَكَ لفترة في الماضي ثم كَفَّ عن أن يكون مَلِكًا، بل أنّه مَلَكَ ولا يزال يملك إلى اليوم.

عبارة **غِيئُوتْ** المعرَّبة «جلال» في الجملة التي تلي مباشرة، تدلّ على شيء سامٍ، مرتفعٍ، وتاليًا على الفخامة والأبّهة. يمكننا أن نستنتج هذا من استعمالها في سياقات مختلفة كلّيًا. في المزمور ١٧:١٠ الأعداء هم الذين «أغلقوا قلبهم السمين، وبأفواههم تكلّموا **بِغيئُوتْ** (بالكبرياء)». ونقرأ في إشعياء ٢٨:١-٣ عن **عَتيرِتْ غِيئُوتْ** (إكليل فخر). ويشير إشعياء ٩:١٨ إلى **غِيئُوتْ** (عمود) الدخان، في حين يتحدَّث إشعياء ١٢:٥ عن أفعال الله ويسمّيها **غِيئُوتْ**. أمّا المزمور الذي يرد في إشعياء ٢٦ فهو على قدر كبير من الأهميّة: بعد أن يذكر الكاتب أنّ الأشرار يتصرّفون على نحو سيئ لأنّهم لا يرون **غِيئُوتْ** (جلال) الربِّ (الآية ١٠)، يقول إنّهم لا يرون يدَه المرتفعة التي سوف ترشقهم بنار آكلة وتجلب سلامًا وبركةً على شعبه (الآيات ١١-١٥). هذا يعني أنّ **غِيئُوتْ** تعكس قدرةً حقيقيّةً على الحكم، وليست مجرّد مظهر خارجي؛ هي، إذا صحّ القول، جلال مُحقَّق.

يؤكّد هذا الاستنتاج أنّ فعل **لَبِيش** (لبس) يرد، مثل **مَلاكْ**، في

(٢) في اللغات الساميّة يسبق الفعلُ الفاعلَ في ترتيب الجملة. ويوضع الفاعلُ قبل الفعل إذا أُريد أن يفيد التشديد، كما هي الحال في عبارة «الربّ ملك».

الماضي؛ هذا يعني أنّ هذين الجزءين من الشطر الأول يعنيان الشيء ذاته. أضف الى ذلك أنّ الشطر الثاني يكرِّر فعل **لَبِيش** ذاته، ويستعمله بالموازاة مع **عُزْ هِتْأَزَّارْ** (ائتزر بالقدرة)، الأمر الذي يلقي ضوءًا على الموازاة بين جملتي الشطر الأول. إنّ فعل **هِتَأَزَّارْ** تعبير عسكري كما يمكننا أن نرى في إشعياء ٨:٩: «هيجوا أيها الشعوب وانكسروا، واصغي يا جميع أقاصي الأرض؛ احتزموا (**هِتْأَزِّرو**) وانكسروا»[٣]. ويحمل اسم **عُزْ** أيضًا دلالة النصر (العسكري) على الأعداء. انظر المزمورين ٢١و٨٦ حيث ترد **عُزْ** بالموازاة مع **يشُوعَاهْ** (النصر أو الخلاص القائم على النصر) في إطار عسكري[٤]. يجدر بنا أن نضيف في هذا السياق أنّ فعل **لَبِيشْ** (لبس)، الذي يرد هنا مع غِيئُوتْ (الجلال)، يُستعمَل مرتين في إشعياء ١٧:٥٩ ليدلّ على لبسِ الزي العسكري استعدادًا للنصر: «فلبس (**وَيِّلْبَاشْ**)[٥] البرّ كدرع، وخوذةَ الخلاص (**يشُوعَاهْ**) على رأسه. ولبس (**وَيِّلْبَاش**) ثياب الانتقام كلباس، واكتسى بالغيرة كرداء».

يُظهر كلُّ ما سبق، بوضوح، أنّ سلسلة **مَلاكْ**، **وغِيئُوتْ ولَبِيشْ**، **ولَبِيشْ وعُزْ هِتْأَزَّارْ**، تشير إلى أنّ الربّ جعل نفسه ملكًا من خلال النصر على أعدائه. لا يتكلّم كاتب المزامير بطريقة تجريديّة على مفهوم

(٣) إنّ الدلالة العسكريّة لهذا الفعل واضحة أيضًا في شكل آخر من الفعل (**أَزَارّ**) في المزمور ٣٩:١٨: «تمنطقني (**وَتِّئَزِّرِني**) بقوة القتال، تصرع تحتي القائمين عليّ».

(٤) مزمور ١:٢١، ٨-١٢ و٩:٨٩، ١٤، ١٦. انظر أيضًا ١صموئيل ٢:١-١٠؛ مزمور ١:٦٨ وما يليها ٢١، ٢٨، ٣٠؛ مزمور ١٩:٨٩.

(٥) من **لَبِيش**.

المكليّة ، لكنّه يعترف بأنّ الربّ يحقِّق ملكه وسيطرته على عدو حقيقيّ بعد أن انتصر عليه وجرَّده من قوته ، ونصره تامٌّ ونهائي ؛ ونتيجة هذا النصر أنّ الربّ سيثبّت العالم حتى لا يتزعزع أبدًا . إذا ألقينا نظرة عامة على استعمال **تِيبِلْ** (عالم) في العهد القديم نلاحظ أنّه يشير إلى عالم البشر :

١) في ٢٤ مرّة من أصل ٣٦[٦] تشير **تِيبِلْ** بوضوح إلى البشر الذين يسكنون العالم، وتاليًا إلى العالم كعالم مأهول .

٢) تستعمل هذه العبارة أيضًا بالمعنى ذاته في ١ صموئيل ٢:٨ج و١ أخبار ١٦: ٣٠ب . الأول جزء من نشيد حنّة (الآيات ١– ١٠) الذي يتحدَّث عن معاملة الله للبشر (خصوصًا الآية ٨ وما يليها) . ويُطابق الثاني مزمور ٩٣:١ج حرفيًا ، ويرد في سياق (الآيات ٢٨– ٣١) ، حيث يُطلَب من البشر أن يرفعوا التمجيد للربّ (الآية ٢٩ج) .

٣) في الحالات العشر المتبقيّة[٧] يمكننا أن نعتبر أنّ **تِيبِلْ** تعني العالم المأهول ، أو المسكونة .

---

(٦) أيوب ١٨:١٨؛ ٣٤:١٣؛ مزمور ٩:٨؛ ١٩:٤؛ ٢٤:١؛ ٣٣:٨؛ ٥٠:١٢؛ ٩٨:١١؛ ٩٦:١٠، ١٣؛ ٩٨:٧، ٩؛ إشعياء ١٣:١١؛ ١٤:١٧، ٢١؛ ١٨:٣؛ ٢٦:٩، ١٨؛ ٢٧:٦؛ ٣٤:١؛ مراثي ٤:١٢؛ ناحوم ١:٥؛ أمثال ٨:٣١، التي نستطيع أن نضيف إليها الآية ٢٦، وذلك لأنها تنتمي إلى السياق ذاته .

(٧) ٢صموئيل ٢٢:١٦؛ أيوب ٣٧:١٢؛ مزمور ١٨:١٥؛ ٧٧:١٨؛ ٩٠:٢؛ ٩٣:١؛ ٩٧:٤؛ إشعياء ٢٤:٤؛ إرميا ١٠:١٢//١٥:١٥.

يشبه سِياق **تِيبلْ** هنا في المزمور ٩٣: ١ج سياقَ ١أخبار ١٦: ٣٠ب ومزمور ٩٦: ١٠ب، وذلك لأننا نجد في الأخيرين **يَهوَهْ مَلاكْ** (١أخبار ١٦: ٣١ب ومزمور ٩٦: ١٠أ). في مزمور ٩٦: ١٠ب تعني **تِيبل** من دون لبسٍ «المسكونة»، وفي ١أخبار ١٦: ٣٠ب هذا المعنى محتمل، الأمر الذي يقوّي حجتنا في خصوص استعمال **تِيبلْ** في المزمور ٩٣ بهذا المعني. وتزداد هذه الحجة قوةً إذا لاحظنا كيف يُستعمَل فعل **نَكُونْ / يكُّونْ** (تثبت) في العهد القديم ليشير عادةً إلى البشر. يد الله «رسخت» و«ثبتت» من خلال داوود، داوود نفسه، عرش داوود، عرش الملك، بيت داوود، مملكة داوود، البشر، زرع البشر، طرائق البشر، شفاه البشر، أفكار البشر، غايات البشر، المفترون، جماعة يعقوب، أو الجبل المسكون لهيكل الربّ[8]. مرّة واحدة فقط (في مزمور ٩٣) تشير **نَكُون / يكُّونْ** إلى الله كملك. بتعبير آخر، هذه العبارة تشير دائمًا إلى عالم البشر، وخصوصًا إلى أنّ «النظام» يسيطر على العالم في ظلّ الله، إن مباشرةً أو بطريقة غير مباشرة، من خلال وساطة الملكِ كممثلٍ للربّ، أو من خلال الحكمةِ التي هو (الربّ) مصدرها الأخير.

ويضع النفيُ في **بَلْ تِمُّوتْ** (لا تتزعزع) التوكيد على رسوخ هذا

(٨) ١صموئيل ٧:١٦؛ ٢٠:٣١؛ ٢صموئيل ٧: ٢٦؛ ١ملوك ٢: ١٢، ٤٥ وما يليها؛ ١أخبار ١٧:١٤، ٢٤؛ أيوب ٢١:٨؛ مزمور ٨٩:٢١، ٣٧؛ مزمور ١٠٢:٢٨؛ ١٤٠:١١؛ أمثال ٤: ٢٦؛ ١٢:١٩؛ ١٦:٣، ١٢؛ ٢٠:١٨؛ ٢٥:٥؛ ٢٩:١٤؛ إشعياء ٢: ٢// ميخا ٤:١؛ إرميا ٣٠:٢٠.

العالم وثباته. يرد المضارع[٩] **يموتْ** (تزعزع) دائمًا مع حرف النفي **بَلْ** أو **لُو**[١٠] وهذه دلالة إيجابيّة أي هو غير متزعزع وأمين. في معظم الأحيان يرد هذا الفعل مع عبارة تفيد استمرار هذا الوضع إلى الأبد[١١]. يتّضح في أمثال ١٢:٣ أنّ معنى يكُونْ يقترب كثيرًا من معنى **بَلْ تِمُّوتْ**: «لا يثبت الإنسان بالشرّ، أمّا أصل الصدّيقين فلا يتزعزع»[١٢].

الآية ٢ كرسّيك مثبتة منذ القدم، منذ الأزل أنت.

ليس هذا مجرّد تكرار الآية ١، بل بالأحرى إعلان إيمان كاتب المزامير بأنّ يهوه لم يتولَّ الملكيّة في الماضي القريب عندما أعاد بناء أسس العالم، إذا صحّ التعبير، بعد أن كانت على حافة الانهيار. على

(٩) لا يختلف استعمال المضارع في اللغة العبريّة عنه في اللغة العربيّة.

(١٠) ١أخبار ١٦: ٣٠// مزمور ٩٣: ١//مزمور ٩٦: ١٠// مزمور١٠٤:٥؛ أيوب ٤١:٢٣؛ مزمور ١٠:٦؛ ١٥:٥؛ ٢١:٧؛ ٣٠:٦؛ ٤٦:٥؛ ٦٢:٢، ٦؛ ١١٢:٦؛ ١٢٥:١؛ أمثال ١٠:٣٠؛ ١٢:٣؛ إشعياء ٤٠:٢٠؛ ٤١:٧. يرد هذا الفعل من دون نفي مرتين فقط في مزمور ١٣:٤ و٨٢: ٥.

(١١) **لِدُورْ وِدُورْ** (مزمور ١٠: ٦)؛ **لِعُولامْ** (مزمور ١٥:٥؛ ٣٠:٦؛ ١١٢:٦؛ ١٢٥:١؛ أمثال ١٠: ٣٠)؛ **تَمِيدْ** (مزمور ١٦: ٨)؛ **عُولامْ وَعِيدْ** (مزمور ٢١:٦؛ ١٠٤: ٥)؛ **لَعَادْ** (مزمور ٢١: ٨).

(١٢) يظهر هذا التطابقُ الوثيقُ بين **يكُونْ** وبَلْ **تَمُّوتْ** في أنّ الثاني يُستعمَل عادةً بالإشارة إلى العالم البشري: الملك، البارّ مدينة الله، العالم، الأرض. انظر ١أخبار ١٦: ٣٠/ مزمور ٩٣: ١// مزمور٩٦:١٠؛ مزمور ١٠:٦؛ ١٥:٥؛ ١٦:٨؛ ٢١:٧؛ ٣٠:٦؛ ٤٦:٥؛ ١٠٤:٥؛ ١١٢:٦؛ ١٢٥:١؛ أمثال ١٠:٣٠؛ ١٢:٣.

العكس ، عرش الربّ **مِئَزْ** (**منذ القدم**) ، أي منذ البدء . بتعبير آخر ، إن الإشارة هنا هي إلى التأسيس الأول والوحيد للعالم . نتبيّن هذا أيضًا في استعمال **مِئَزْ** (منذ القدم) **ومِعُولامْ** (منذ الأزل) في هذه الآية . أضف إلى ذلك أنّ الضمير المنفصل في النحو العبري ، كما في النحو العربيّ ، يأتي عادةً قبل الصفة (« أنت منذ الأزل ») ، لكنّ الترتيب ينقلب هنا (« منذ الأزل أنت ») ، وذلك ، من دون شكّ ، للتشديد على الربّ نفسه . ويظهر التشديد عينه في بنية الوحدة المؤلّفة من الآيتين ١ – ٢ : فكاتب المزامير يبدأ بعبارة **يهوه** التشديديّة(١٣) ، وينتهي بالضمير **أَتَّا** (أنت) الذي يفيد التشديد أيضًا ، ويستعمل معها **مِئَزْ** / **مِعُولامْ** لكي يؤكّد أوليّة الله بالنسبة إلى كلّ شيء آخر .

إنّ الاعتقاد بأن تأسيس العالم يوازي – وتاليًا يعادل – تأسيس العرش الإلهيّ (مزمور ٩٣ : ١ب – ٢أ) اعتقادٌ شائع في الشرق الأدنى القديم ، وله انعكاس أيضًا في الأدب الأوغاريتيّ لتلك الفترة حول الإله بعل . الإله ، تحديدًا ، يجب أن يكون لديه مسكن ملكي . في القصّة الآتية يطلب بعل من أخته أنات أن تلتمس من أبيهما إيل بناء هيكل لبعل :

« أدخلوا أيها البشر ،
واسجدوا لأنات ،
واركعوا ، والقوا بأنفسكم أرضًا احترامًا لها ،
وقولوا للعذراء أنات

---

(١٣) انظر الحاشية ٢ .

بلّغوا هذه الرسالة إلى يابامات ليميم[١٤]؛
رسالة من بعل المقتدر،
كلمة من المتعالي بين الأبطال!...
أرغب في بناء قصر لا تعرف السماوات مثيلًا له،...
تعالي سريعًا، لأني أريد أن أثبّته
في وسط جبلي، إله صافون،
في المنطقة المقدّسة، على التلّة التي أملكها،
في مكان جميل، على التلّة التي تظهر قوتي.

أجابت [العذراء] أنات:
أيل، أبي، سوف يوافق،
سيوافق معي...

ثم صرخ إيل، أبوها، عاليًا،
إيل، الملك الذي خلقها،
أشيرات[١٥] وأبناؤها صرخوا عاليًا،
الملكة وحشد أنسبائها،
وأسفاه، ليس لبعل بيت كسائر الآلهة،
بيت كأبناء أشيرات
مقام مثل إيل،
منزل مثل [أبنائه] ...»

---

(١٤) اسم آخر للإلهة أنات.
(١٥) زوجة إيل.

تخلق الآلهة عالمها أو مملكتها وتؤسسه . ولكن حتى تصبح الآلهة آلهةً في الحقيقة ينبغي أن يكون لها جبلها الخاص ، عرشها الخاص الذي تحكم منه . حول هذا الموضوع تدور قصّة بعل ، وهي تصوِّر الاعتقاد العام بأنّ تأسيس العالم لا ينفصل عن تأسيس عرش الإله ، سواء أكان هذا بعل في النصّ الأوغاريتيّ أو يهوه في العهد القديم .

الآية ٣ رفعت الأنهار يا ربّ ،

رفعت الأنهار صوتها ،

ترفع الأنهار أمواجها[١٦] .

تُعلن الآية ١ حكم الله كنصر حقيقي على الأعداء ، ونتيجة هذا النصر تثبيت العالم المأهول (المسكونة) على أسس راسخة . وفي هذه المرحلة نسمع عن العدو الذي يقف مقابل الله ، والذي يضع نُصْب عينيه تحطيم العالم المنظّم والمرتّب في ظلّ الله . إذا ألقينا نظرة سريعة على نصوص مشابهة من العهد القديم يتبيّن لنا أنّ هذا العدو هو اللجة ، المعروفة أيضًا بصورة « لفياثان / راهاب / التنين » الميثولوجيّة .

لدينا نصّان آخران يحدّدان هويّة هذا العدو ، ويكتسبان أهميّة خاصة ، لأنّهما مأخوذان من مزامير تتحدّث عن تأسيس العالم من قِبل الله :

« والله ملكي منذ القدم ، فاعل الخلاص (**يشُوعُوتْ**) في وسط الأرض . أنت شققت البحر بقوتك (**عُزْ**) ، كسرت

(١٦) في خصوص هذه الترجمة انظر مقالتي .

رؤوس التنانين على المياه. أنت رضضت رؤوس لفياثان... أنت هيّأت (**هِكِينُوتا**، **كُونْ**)[١٧] النور والشمس (مزمور ٧٤: ١٢-١٤،١٦ب). أنت متسلّط على كبرياء (**غِيئُوتْ**) البحر؛ عند ارتفاع (**سُو**، **نَسَا**) لججه أنت تسكّنها... أنت سحقت رهاب مثل القتيل، بذراع قوّتك (**بِزْرُوَعْ عُزِّكَا**، **عُزْ**) بدّدت أعداءك... المسكونة وملؤها أنت أسّستها. لك ذراع القدرة؛ قويّة (**تَعُزْ**، **عُزْ**) يدُك، مرتفعة (**تَرُومْ**) يمينك» (مزمور ٨٩: ٩-١٠، ١١ب، ١٣).

تُظهر الموازاة بين المترادفات – وهي ميزة أساسيّة للشعر العبري – ما يأتي: (أ) يتطابق لفياثان/راهاب مع البحر الهائج؛ (ب) البحر الهائج مع لججه هو عدو الله يهدّد العالم الذي أسّسه الربّ؛ (ج) لهذا البحر جيش من «التنانين». والله يتدخل ويقيّد راهاب[١٨] ليمنعه من تهديد العالم المأهول – عالم الله المنظّم – من جديد بالدمار. ونستنتج من التطابق الوثيق بين عبارات النصّين اللذين أوردناهما آنفًا وعبارات المزمور ٩٣ أنّ هذا المزمور يتحدّث من دون شكّ عن انتصار الله على البحر.

وتنعكس ضراوة المعركة بين الله وراهاب على السيادة على العالم في استعمال عبارة **أَبْ** (غضب) لوصف هجوم الله الشديد على عدوه وأتباعه: «الله لا يردّ غضبه، ينحني تحته أعوان راهاب» (أيوب

(١٧) الفعل ذاته الذي يظهر في مزمور ٩٣: ٢.

(١٨) أيوب ٧:١٢؛ ٣٨: ٤- ١١؛ مزمور ١٠٤: ٥- ٩؛ أمثال ٨:٢٨ وما يليها. انظر أيضًا تكوين ١: ٩.

٩: ١٣) . يستدعي هذا النصّ إلى الذهن نصًا آخر يصف تلك المعركة : « هل على الأنهار حمي يا ربّ ، هل على الأنهار غضبك ؟ أو على البحر سخطك ، حتى إنك ركبت خيلك ، مركباتك مركبات الخلاص » (حبقوق ٣: ٨؛ انظر النشيد بكامله في الآيات ٢-١٥) . نقع على الموازاة بين البحر والأنهار في مواضع أخر من شعر العهد القديم ، وذلك أيضًا في سياق معركة الله ضدّ عدوه[١٩]. بناء على ذلك نستطيع القول إنّ أعوان راهاب و« تنانين » لفياثان ليسوا سوى البحر والأنهار والتيارات التي تحت المياه . يؤكّد هذا الاستنتاجَ نصٌّ أوغاريتيّ[٢٠] مهمّ يظهر فيه الإله **يَمْ** (البحر) باسم موازٍ هو **نَهارْ** (في الموازاة الآتية : **زبل يم تفت نهر** (أيها الأمير البحر ، أيها القاضي النهر) . يدعم استنتاجي أيضًا أنّ **قُولْ** (صوت / هدير) هذه الأنهار يُنسَب في الآية ٤ إلى المياه (الآية ٤أ) ، وتاليًا إلى البحر (الآية ٤ب) .

يفسِّر ما سبق « صوت » « الأنهار » في المزمور ٩٣: ٣، وهذا بدوره يقودنا إلى تفسير **دُوكْيَامْ** (المترجمة « أمواج » في نهاية الآية) . نعلم من إرميا ٥١ أن **قُولْ** (صوت / هدير) البحر هو صوت أمواجه : « طلع البحر على بابل فتغطت بكثرة (**هَامُونْ**) أمواجه ... وقد عجَّت أمواجهم (**هَامُو**) كمياه كثيرة ، وأطلق ضجيج صوتهم (**شِيئُون قُولامْ** ، **قُولْ**) » (الآيتان ٤٢، ٥٥ب)[٢١]. تشبه هذه الصورة صورةً

---

(١٩) مزمور ٢٤: ١ وما يليها ؛ ٨٩: ٢٥؛ ٩٨: ٧ وما يليها ؛ إشعياء ٤٤: ٢٧؛ يونان ٢: ٣، ٥.

(٢٠) Gordon, Ugaritic Texts (UT), Text ٦٨:١٢ -٢٥ p. ١٨٠

(٢١) انظر أيضًا مزمور ٨٩: ٩؛ حزقيال ٢٦: ٣.

أخرى نجدها في مزمور آخر يتوجّه إلى الله المنتصر: «المهدّئ عجيج (**شِيئُونْ**) البحار، عجيج (**شِيئُونْ**) أمواجها، وضجيج (**هَامُونْ**) الأمم» (٦٥: ٧)[٢٢]. هذا يعني أن **هَامُونْ** (عجيج، ضجيج) الأمواج هو الذي يخلق **قُولْ** (صوت) البحر وأنهاره. نتيجة ذلك أعتقد أنّ **دُكْيَامْ** (من **دُكِي**، التي ترد فقط هنا في العهد القديم) ينبغي أن تُفهَم على أنها الأمواج العنيفة، وذلك لأن الكلمة العبريّة **دَكَا / دَكَاهْ** لها دلالة القمع والضرب والسحق. يتأكّد هذا الاستنتاج عندما نقرأ الآية ٤، التي توجز فكرة الآية ٣، بقولها إن الربّ أقوى من المياه وأمواج البحر. في الحقيقة توازي **قُولُوتْ** (أصوات) المياهِ في هذه الآية الثالثة **مِشْبِيرِي يَمْ** (أمواجَ البحر) في الآية الرابعة. تعني **مِشْبَارِيمْ** الأمواج، الأمواج العاتية، كسارات البحر، وهي مشتقّة من اللفظة العبرية **شَبَارْ** (كسر)، كما هو جليّ في مزمور ٤٢: ٧؛ ٨٨: ٧؛ ٢صموئيل ٢٢: ٥؛ يونان ٢: ٣.

الآية ٤ من أصوات مياه كثيرة،
من غمار أمواج البحر،
الربّ في العلى أقدر.

تشكّل هذه الآية الجانب الثاني من الصورة التي بدأت في الآية ٣. وبما أنّ المزمور يركّز أساسًا على إعلان انتصار الله على عدوه، وحكمه

(٢٢) انظر أيضًا أيوب ٣٨:٨، ١١؛ إشعياء ٥١: ١٥// إرميا ٣١:٣٥؛ زخريا ١٠: ١١.

على العالم، فدور الآية ٣ ينحصر في وصف العدو استعدادًا للآية ٤، حيث نقرأ أنّ الربّ غلب هذا العدو. هذا بالإضافة إلى أنّ افتتاحيّة الآية ٤ هي، في الحقيقة، مقارنة مطوَّلة تصف قدرة العدو وتؤكّد، في الوقت ذاته، أنّ قدرة الله أكبر[٢٣].

الآية ٤ج اعتراف إيمان («الربّ في العلى أقدر») على غرار الاعتراف في الآيتين ١ – ٢. ولكن ماذا تعني **بَمَّرُومْ** (في العلى)؟ تقنيًا **مَرُومْ** تعني المكان المرتفِع، المرتفَع[٢٤]، من فعل **رُومْ** (ارتفع، تعالى)، وتشير في الدرجة الأولى إلى قمّة هضبة أو جبل[٢٥]. هل هذا ما تعنيه **مَرُومْ** في المزمور ٩٣؟ يتكلّم إرميا ٣١: ١٢ وحزقيال ٢٠: ٤٠ على هضبة صهيون حيث يُقال إن الربّ **يُوشِيبْ** (جالس)[٢٦] كما يجلس الملك على عرشه في البلاط[٢٧]. ونقع، من جهة أخرى، على مقاطع تتحدَّث عن الله الجالس على عرش سماوي[٢٨]. في مثلين ترد **شَمَايِمْ** (سماوات) بموازاة مع **مَرُومْ**[٢٩]، في حين يقول الله في إشعياء

(٢٣) انظر أيضًا مزمور ٢٩: ٣.

(٢٤) انظر قضاة ٥: ١٨؛ أمثال ٨: ٢؛ ٩: ١٤؛ إرميا ٥١: ٥٣.

(٢٥) انظر ٢ملوك ١٩: ٢٣// إشعياء ٣٧: ٢٤؛ إرميا ٣١: ١٢؛ ٤٩: ١٦؛ حزقيال ١٧: ٢٣؛ ٢٠: ٤٠؛ ٣٤: ١٤.

(٢٦) انظر أيضًا ٢ملوك ٢٢: ١٩؛ إشعياء ٦: ١؛ مزمور ٩: ١١؛ ٦٨: ١٦؛ ٨٠: ١؛ ١٣٢: ١٤.

(٢٧) ١ملوك ١ (في مواضع عديدة منه)؛ ٢: ١٢؛ ٣: ٦؛ ٨: ١٥؛ الخ؛ إرميا ٢٢: ٢، ٤، ٣٠. لاحظ أنّ الاسم ذاته في العبريّة **هِكَالْ** يعني البلاط والهيكل، واسم **بَيْتْ** (بيت) يعني كذلك بلاطَ الملك، وهيكلَ الله.

(٢٨) مزمور ٢: ٤؛ ١١٣: ٥ وما يليها؛ ١٢٣: ١.

(٢٩) مزمور ١٠٢: ١٩؛ ١٤٨: ١.

١٥:٥٧: **مَرُومْ وقَادُوشْ إِشْكُونْ** (في الموضع المرتفع المقدَّس أسكن). أن يشير هذا إلى عرش سماوي وهيكل سماوي أمر يظهر جليًا في مزمور ٤:١١ حيث يمكننا أن نترجم الجملة **العبريّة يَهْوِه بِهِكَالْ قُدْشُو يَهْوِه بَشَّمَايْمْ كِسْؤُو** بطريقتين: «الربّ في هيكل قدسه، كرسيّ الربّ في السماء»، أو «الربّ – في الهيكل كرسيّه المقدّس، الربّ – في السماوات عرشه»[٣٠]. تبدو هذه الإشارات إلى عرش يهوه السماوي أقرب إلى سياق المزمور ٩٣ من تلك التي تشير إلى هضبة صهيون.

الآية ٥ شهاداتك ثابتة جدًا،

ببيتك تليق القداسة

يا ربّ إلى طول الأيام.

تواجهنا هذه الترجمة التقليديّة للأصل العبريّ بمشكلة جدِّية واحدة. إذ لا يبدو أنّها تتناسب وتركيز المزمور الذي يعلن ملكيّة الربّ السماويّة. مع ذلك أودّ أن أذكر نقطتين تدعمان هذه الترجمة:

١) إنّ الانتقال من المسرح السماويّ إلى المسرح الأرضيّ أمرٌ شائع في المزامير. فالبشر في المزمور ٢٤، على سبيل المثال، هم الذين يمدحون الله (الآيات ٤– ٦) كخالق (الآيتان ١– ٢) في موضعه

(٣٠) انظر أيضًا مزمور ٩:٢٩ وما يليها.

المقدّس (الآية ٣ب)[٣١]. يصحُّ هذا أيضًا على المزامير ٩٥–١٠٠ التي هي، مثل المزمور ٩٣، أناشيد لملكيّة الربّ. في المزمور ٩٨ يسبِّح البشرُ الله (الآيات ٤– ٦) مع البحر والأنهار (الآيتان ٧– ٨). في المزمور ٩٦ ينضمّ هذان الجوقان (الآيات ٧– ٩؛ ١١ب) إلى جوق الآلهة (الآيتان ٤– ٥).

٢) يَرِدُ الاهتمام بالأحكام الإلهيّة وكهنوت الهيكل الأرضيّ، الذي ينعكس في الترجمة التقليديّة للآية ٥، مرّة أخرى في هذه المجموعة ذاتها من المزامير الملكيّة ٩٥– ١٠٠. في المزمور ٩٩ تتحدَّث الآياتُ ١–٥ عن الربّ كملكٍ، ويبدو أنّها تمهِّد للآيات ٦–٨ التي تذكر شهاداته وفرائضه (الآية ٧). يمكننا أن نبرهن أنّ هذا المزمور يشير، على نحو صارم، إلى الهيكل الأرضيّ. يزداد هذا وضوحًا في المزمور ٩٧ حيث تظهر الإشارة إلى أحكام الله (الآية ٨ج) في سياق يمدح ملكيّة الله السماويّة (الآيات ١–٥، ٩). كذلك يحثّ نصّ المزمور ٩٠، الذي يتحدّث عن الملكيّة ذاتها (الآيات ١– ٥)، البشرَ على أن يصغوا إلى مشيئة الربّ (الآيات ٧ج– ١١).

النصر والتويج

أَظهَرَت دراسة المزمور ٩٣ أنّ النصر صفة جوهريّة تتّسم بها الملكيّة. وأن الأولويّة عند الملك تكمن في إحراز نصر تامّ ودائم على

(٣١) بالإضافة إلى ذلك، يُشار إلى الله بعبارة **عِزُوزْ** (قوي، عزيز)، و **غِبُورْ** (جبار) في الآية ٨. لاحظ أيضًا استعمال الفعل ذاته **نَسا** (الآيتان ٧و ٩) كما في مزمور ٩٣: ٣.

العدو الأساسي لأولئك الذين تحت سلطته ومسؤوليّته . سواء أكان هذا الملك أرضيًا أم سماويًّا ، يظهر هذا العدو الأساسي الذي يترصّد أسس المملكة ووجودها ويحاول تقويضها ، بصورة العناصر الطبيعيّة المعاديّة ، وخصوصًا أمواج البحر المدمِّرة أو فيضان الأنهار[٣٢]. مع ذلك ، ينبغي ألّا تُبادَ المياه كعدوٍّ بالقوة ، بل أن تُسخَّر ، وذلك لأنّها ضروريّة للحياة ؛ غيابها يعني الموت الأكيد لمواطني المملكة ، في حالة الملك ، أو لكلّ سكان الـ **تِيبِلْ** (المسكونة) ، في حالة الله . وهذا ما نجده في وصف المزامير ، حيث تُسخَّر المياه التي تهدِّد بالدمار ، حتى إنّها تصبح جزءًا أساسيًا من خليقة الله ، وتنضمّ إلى جوق خلائق الله كلّها مناديةً به ملكًا عليها :

« هلمّ نرنّم للربّ ،
نهتف لصخرة خلاصنا !...
لأن الربّ إله عظيم ،
ملك كبير على كلّ الآلهة .
الذي بيده مقاصير الأرض ،
وخزائن الجبال له .
الذي له البحر ، وهو صنعه ،
ويداه سكبتا اليابسة (مزمور ٩٥ :١،٣- ٥) .

قولوا بين الأمم ، الربّ قد ملك ،
أيضًا تثبّتت المسكونة فلا تتزعزع ،

(٣٢) لم تكن الرياح القويّة المدمِّرة ، كالأعاصير ، معروفة في الشرق الأدنى .

يدين الشعوب بالاستقامة .
لتفرح السماوات ، ولتبتهج الارض ،
ليعجّ البحر وملؤه[٣٣] ،
ليجذل الحقل ، وكلّ ما فيه ! (مزمور ٩٦:١٠-١٢أ) .
أهتفي للربّ يا كلّ الأرض ،
أهتفوا ورنموا وغنوا !...
ليعجّ البحر وملؤه ،
المسكونة والساكنون فيها ،
الأنهار لتصفّق بالأيادي
الجبال لترنّم معًا ،
أمام الربّ لأنه جاء
ليدين الأرض » (مزمور ٩٨:٤،٧-٩أ) .

هذا يعني أنّ انتصار الملك أو الله على المياه ينبغي أن يكون انتصارًا **نهائيًا** يتحوّل فيه العدو بالقوة إلى حليف فعليّ . وعندما يُصان وجود المملكة بأسوار حصينة ، وتُسدُّ حاجاتها الماديّة بتأمين المياه ومشاريع الريّ - أي عندما يستطيع الملك أن يدّعي انتصارًا دائمًا على أعداء المملكة ووجودها - عند هذا فقط يصبح عرش الملك ثابتًا ويتسنّى له أن يقوم بوظائفه الملكيّة الأخر .

شالُوم وسِمْحَاهْ

تتألّف حالة النصر الدائم والشامل هذه من عنصرين جوهريّين هما :

(٣٣) لاحظ كيف أنّ عجيجَ البحر المتوعِّد أساسًا يصبح احتفالًا بهجًا بنصر الله .

شَالُومْ (سلام) **وسِمْحَاهْ** (فرح). تدلّ كلمة **شَالُومْ** على الوضع الذي ينجم بعد أن تتحوّل كلّ القوى المعاديّة إلى قوى مفيدة، الأمر الذي يتيح لسكان المملكة أن يعيشوا حياة هنيئة:

«الربّ بالطوفان جلس،
ويجلس الربّ ملكًا إلى الأبد.
الربّ يعطي عزًا لشعبه،
الربّ يبارك شعبه بالسلام! (مزمور ٢٩: ١٠- ١١).

فدى [الله] بالسلام (شالوم) نفسي،
من قتالٍ عليّ،
لأنهم بكثرة كانوا حولي،
سمع الله، فيذلّهم،
والجالس منذ القدم... (مزمور ٥٥: ١٨- ١٩أ).

يشرق في أيامه الصدّيق،
وكثرة السلام إلى أن يضمحل القمر! (مزمور ٧٢: ٧).

لنمو رئاسته وللسلام لا نهاية
على كرسيّ داوود، وعلى مملكته،
ليثبّتها ويعضدها
بالحقّ والبرّ
من الآن وإلى الأبد» (إشعياء ٩: ٧)[٣٤].

(٣٤) انظر أيضًا ١١: ٦- ٩ بارتباط مع الآيات ٣ب - ٥.

ليس شَالُومْ مجرّد غياب الحرب، ولا حتى نقيضها (مزمور ١٢٠: ٦- ٧)، بل حالة تتبع النصر - وتاليًا الحرب - حين يكون العدو قد انهزم وكلّ نزعة إلى القتال أُبطلَت. فقط في هذه الحالة يمكن للمرء أن يتنعّم بضروريّات الحياة السعيدة «كالصداقة» و«الازدهار».

إنّ هذا **الشَالُومْ** الذي يوطّده الملك الأرضيّ أو الملك السماويّ أو كلاهما معًا هو على أساس **السِمْحَاهْ** (الفرح، البهجة، التهليل)، التي يتكرّر ورودها باتصال مع ذكر الملكيّة[٣٥] والعرش[٣٦] ومكان إقامة الملك[٣٧].

(٣٥) انظر مزمور ٢:٥ و١١؛ ٢١:١،٦؛ ٦٣:١١؛ ٨٦:٤؛ ٩٦: ١٠- ١١؛ ٩٧:١،٨، ١١- ١٢؛ ١٤٩: ٢.

(٣٦) انظر مزمور ٢:٩ و٧؛ ٣٣: ١٤و ٢١.

(٣٧) انظر مزمور ٣٣: ١٤و ٢١؛ مزمور ٤٥: ١٥. يشير عدد من المزامير إلى المعبد («صهيون»، «هيكل»، «خيمة»، الخ) كمكان لسكنى الله: ١٤:٧؛ ٤٣:٣- ٤؛ ٤٦:٤؛ ٤٨:١١؛ ٥٣:٦؛ ٦٨:٣ و٥؛ ١٠٠:٢ و٤؛ ١١٨:٢٤؛ و٢٦- ٢٧؛ ١٢٢:١؛ ١٢٦:١ و٣؛ ١٣٧:٦.

٣
الوظائف الملكيّة الأخر

إخضاع الأعداء البشريّين

كان سلام الناس ورفاهتهم في الشرق الأدنى القديم – كما يصحّ أيضًا اليوم – يقضيان بالسيطرة ليس فقط على القوى الطبيعيّة المعادية، بل على الأعداء البشريّين أيضًا. ولكي يحافظ الملك على عرشه كان عليه أن ينتصر على الملوك الآخرين الذين يقودون أممَهم في حربٍ ضدّه وضدّ مدينته. أمّا في خصوص الملك السماويّ، فأعداء الله الطبيعيون هم الآلهة الأخر. ولكن بما أنّ عالمه، **التِيبِلْ** (المسكونة)، تمثِّلُه بشكل خاص المدينةُ التي يملك عليها، في الهيكل المبني على شرفه، كان أعداء هذه المدينة الأرضيّون أعداءه هو أيضًا. لهذا تصوِّر المزامير الله منتصرًا على الأعداء البشريّين والإلهيّين (المزعومين) معًا:

«رنّموا للربّ ترنيمة جديدة،
رنّمي للربّ يا كلّ الأرض!
رنّموا للربّ، باركوا اسمه،
بشّروا من يوم إلى يوم بخلاصه.
حدِّثوا بين الأمم بمجده،
بين جميع الشعوب بعجائبه!
لأن الربّ عظيم وحميد جدًا،

مهوب هو على كلّ الآلهة .
لأن كلّ آلهة الشعوب أصنام ،
أما الربّ فقد صنع السماوات (مزمور ٩٦ :١– ٥) .

أخبرت السماوات بعدله ،
ورأى جميع الشعوب مجده .
يخزي كلّ عابدي تمثال منحوت ،
المفتخرين بالأصنام ،
اسجدوا له يا جميع الآلهة ...
لأنك أنت يا ربّ عليّ على كلّ الأرض ،
علوت جدًا على كلّ الآلهة (مزمور ٩٧ :٦–٧، ٩) .

أعلن الربّ خلاصه
لعيون الأمم كشف برّه (مزمور ٩٨ : ٢).
الربّ قد ملك ، ترتعد الشعوب !
هو جالس على الشاريبيم ، لتتزلزل الأرض .
الربّ عظيم في صهيون ،
وعالٍ هو على كلّ الشعوب (مزمور ٩٩ :١– ٢).

لأنه هوذا الملوك اجتمعوا ،
مضوا جميعًا ،
لما رأوا بهتوا ،
ارتاعوا فزعوا ،
أخذتهم الرعدة هناك ،

والمخاض كوالدة» (مزمور ٤٨:٤- ٦)[١].

وهنا أيضًا، كما هي الحال في خصوص المياه المدمِّرة، نرى أنّ الأعداء المنهزمين لا يُبادون، بل يُخضعون ويُكرَهون على الانضمام إلى جوق سكان مدينة الله:

«قدّموا للربّ يا قبائل الشعوب،
قدّموا للربّ مجدًا وقوةً! (مزمور ٩٦: ٧).

تذكر وترجع إلى الربّ
كلّ أقاصي الأرض.
وتسجد قدّامك
كلّ قبائل الأمم (مزمور ٢٢: ٢٧).

قدّموا للربّ يا أبناء الله[٢]،
قدّموا للربّ مجدًا وعزًا (مزمور ٢٩: ١).

يا جميع الأمم صفّقوا بالأيادي،
اهتفوا لله بصوت الابتهاج!...
مَلَكَ الله على الأمم،
الله جلس على كرسي قدسه.
شرفاء الشعوب اجتمعوا،
شعب إله ابراهيم (مزمور ٤٧:١،٨- ٩أ).

---

(١) انظر أيضًا مزمور ٤٧:٣، ٨.
(٢) في العبرية **بِنْي إِلِيمْ**.

باركوا إلهنا يا أيها الشعوب ،
وسمّعوا صوت تسبيحه (مزمور ٦٦: ٨).

يحمدك الشعوب يا الله ،
يحمدك الشعوب كلّهم (مزمور ٦٧:٣و ٥).

لا مثل لك بين الآلهة يا ربّ ،
ولا مثل لأعمالك.
كلّ الأمم الذين صنعتهم يأتون
ويسجدون أمامك يا ربّ ،
ويمجّدون اسمك (مزمور ٨٦:٨- ٩).

سبحوا الربّ يا كلّ الأمم ،
أحمدوه يا كلّ الشعوب» (مزمور ١١٧: ١).

هذا لا يعني أنّ الآلهة الأخر والملوك والأمم الغريبة قد تخلّوا عن كلّ محاولة للإطاحة بسلطان الله عليهم. فهم ، كالمياه الخاوية ، وكأيّ تابع ، لا يكفّون عن التهديد ، وعلى الله أن يحافظ باستمرار على سيادته عليهم :

«لماذا ارتجّت الأمم ،
وتفكّر الشعوب في الباطل؟
قام ملوك الأرض ،
وتآمر الرؤساء معًا
على الربّ وعلى مسيحه قائلين :
لنقطع قيودهما ،

ولنطرح هنا رُبُطَهما (مزمور ٢:١- ٣).

هناك فرحنا به،
متسلّط بقوته إلى الدهر،
عيناه تراقبان الأمم،
المتمرّدون لا يرفَعنّ أنفسهم (مزمور ٦٦:٥ج- ٦).

اللّهم لا تصمت،
لا تسكت ولا تهدأ يا الله!
فهوذا أعداؤك يعجّون،
ومبغضوك قد رفعوا الرأس.
على شعبك مكروا مؤامرة،
وتشاوروا على أحميائك.
قالوا هلمّ نبدهم من بين الشعوب،
ولا يُذْكَر اسم إسرائيل بعد.
لأنهم تآمروا بالقلب معًا،
عليك تعاهدوا عهدًا.
خيام أدوم والإسماعيليّين.
موآب والهاجريّون.
جبال عمون وعماليق،
فلسطين مع سكان صور،
أشور أيضًا اتفق معهم،
صاروا ذراعًا لبني لوط» (مزمور ٨٣:١- ٨).

العدل

إنّ عرش النصر هو، في الوقت ذاته، عرش العدل. إذ لا يكفي أن تهزم العدو وتكبحه؛ بل ينبغي أن تكون حالةُ النصر حالةً تسود فيها الأحكام العادلة في شؤون الشعب المنتصر. يتّضح هذا في المقاطع التي توازي بين مفهوم النصر (أو التتويج) والعدل. وهنا بعض الأمثلة:

«قولوا بين الأمم: الربّ قد ملك،
أيضًا تثبّتت المسكونة فلن تتزعزع،
يدين (**يَدِينْ**) الشعوب بالاستقامة ...
لأنّه جاء ليدين (**لِشْفُوطْ**، **شَفَاطْ**) الأرض،
يدين (**يشْفُوطْ**) المسكونة بالعدل،
والشعوب بأمانته (مزمور ٩٦:١٠، ١٣).

أمّا الربّ فإلى الدهر يجلس،
ثبّت للقضاء (**لَمِّشْفَاطْ**، **شَفَاطْ**) كرسيّه،
وهو يقضي (**يشْفُوطْ**، **شَفَاطْ**) للمسكونة بالعدل،
يدين (**يَدِينْ**) الشعوب بالاستقامة» (مزمور ٩:٧- ٨)[٣].

مع ذلك، ليست وظيفة القضاء ذات أهميّة ثانوية بعد النصر؛ فالعرش الإلهيّ هو بالحقيقة كرسيّ قضاء. وعندما يجلس الله على عرشه كإله أعلى بين الآلهة، فوظيفته الرئيسة أن يقضي بين الآلهة الأخر نفسها!

«الله قائم في مجمع الآلهة،
في وسط الآلهة يقضي (**يشْفُوطْ**، **شَفَاطْ**)،

(٣) انظر أيضًا مزمور ٩٨: ٩.

حتى متى تقضون (**تِشْفِطُو، شَفَاطْ**) جورًا
وترفعون وجوه الأشرار[٤]؟
أقضوا (**شِفْطُو، شَفَاطْ**) للذليل ولليتيم والبائس،
نجّوا المسكين والفقير
من يد الأشرار أنقذوا.
لا يعملون ولا يفهمون،
في الظلمة يتمشّون.
تتزعزع كلّ أسس الارض.
أنا قلت:
إنّكم آلهة وبنو العلي كلّكم،
لكن مثال الناس تموتون،
وكأحد الرؤساء تسقطون.
قم يا الله، دِنْ (**شُفْطَاهْ، شَفَاطْ**) الأرض،
لأنّك أنت تمتلك كلّ الأمم» (مزمور ٨٢).

أن يكون العرشُ كرسيّ القضاء أمر ينبغي ألّا يُفاجئ قارئ العهد القديم. فكاتب تاريخ تثنية الاشتراع وكاتب الأخبار كلاهما يصوّران سليمان ملكًا بامتياز[٥]. دخل في حلف مع فرعون، الحاكم الأكبر في الشرق الأدنى في ذلك الوقت، عن طريق الزواج (١ملوك٣: ١)؛ فيه ملء الحكمة الملكيّة (١ملوك ٣:٤– ١٥// ٢أخبار ١:٣– ١٢)؛ إنّه الملك الوحيد الذي نجد لائحة كاملة بكبار الموظفين في مملكته (١ملوك

(٤) انظر أيضًا مزمور ٥٨: ١– ٢.
(٥) يستهلّ كاتب الأخبار تقريره عن حكم سليمان بقوله: «وتشدّد سليمان بن داوود على مملكته، وكان الربّ معه، وعظّمه جدًّا» (٢أخبار ١: ١).

٤) ؛ هو الذي بنى هيكل أورشليم والبلاط (١ملوك ٥:١٥ - ٧: ٥١// ٢أخبار ٢ : ١-٥: ١) ؛ هو كان رئيس الكهنة الذي صلّى وضحّى لله من أجل الشعب عند تكريس الهيكل (١ملوك ٨// ٢أخبار ٥:٢- ٧: ١٠) ؛ كان عظيم الغنى ومقتدرًا وذائع الصيت (١ملوك ٩:٢٦- ١٠: ٢٩// ٢أخبار ٨:١٧-٩: ٢٨) . مع ذلك يبدأ الكتابان روايتهما بإصحاح تمهيدي يختبر فيه اللهُ سليمانَ ؛ لن يكون له مستقبل عظيم إلّا إذا تمكّن من الإجابة بحكمة على سؤال يتعلّق بفهمه دور الملك . على السؤال « اسأل ماذا أعطيك »(٦) (١ملوك ٣: ٥// ٢أخبار ١ : ٧) يجيب سليمان :

> « ...والآن أيّها الربّ إلهي أنت ملّكت عبدك مكان داوود أبي ، وأنا فتى صغير لا أعلم الخروج والدخول . وعبدك في وسط شعبك الذي اخترته ، شعبٌ كثيرٌ لا يُحصى ولا يُعدّ من الكثرة . فأعطِ عبدك قلبًا فهيمًا لأحكم (**لِشْفُوطْ** ، **شَفَاطْ**) على شعبك ، وأميّز بين الخير والشرّ ، لأنّه مَن يقدر أن يحكم (**لِشْفُوطْ** ، **شَفَاطْ**) على شعبك العظيم هذا ؟ » (١ملوك ٣:٧- ٩).

> ...« فالآن أيّها الربّ الإله ليثبت كلامك مع داوود أبي لأنّك قد ملّكتني على شعب كثير كتراب الأرض . فأعطني الآن حكمةً ومعرفةً لأخرج أمام هذا الشعب وأدخل . لأنّه مَنْ يقدر أن يحكم (**يشْفُوطْ** ، **شَفَاطْ**) على شعبك هذا العظيم ؟ » (٢ أخبار ١:٩- ١٠) .

(٦) أي « اسأل ماذا تريدني أن أعطيك » .

في تاريخ تثنية الاشتراع تلي هذا قصّةُ سليمان الشهيرة وهو يقضي بين المرأتين والطفل (١ملوك ٣:١٦– ٢٨)، «... ولما سمع جميع إسرائيل بالحكم (**مِشْفَاطْ، شَفَاطْ**) الذي حكم به الملك خافوا الملك لأنهم رأوا حكمة الله فيه لإجراء الحكم (**مِشْفَاطْ، شَفَاطْ**)». سواء أقلنا «حَكَمَ» أو «قَضَى» في الترجمة، تبقى هذه الوظيفة جزءًا أساسيًا من العرش الملكيّ، لا مجرّد إضافة إليه:

«اللّهم أعط حكمك (**مِشْفَطِكَا، شَفَاطْ**) للملك،
وبرّك (**صِدْقَتِكَا، صَدَاقْ**) لابن الملك!
يدين (**يَدِينْ**) شعبك بالبرّ (**صيدِقْ، صَدَاقْ**)،
ومساكينك بالحقّ (**بِمِشْفَاطْ، شَفَاطْ**)! (مزمور ٧٢:١– ٢).

مكرهة الملوك فعل،
الشرّ لأن الكرسيّ يُثبَّت (**يَكُّونْ، كُونْ**) بالبرّ (**بِصْدَاقَاهْ، صَدَاقْ**) (أمثال ١٦: ١٢).

أزِلْ الزغل من الفضة،
فيخرج إناء للصائغ،
أزِلْ الشرير من قدّام الملك،
فيثبّت (**وِيكُّونْ، كُونْ**) كرسيّه بالعدل (**بَصِّيدِقْ، صَدَاقْ**)
أمثال ٢٥:٤– ٥).

الملك الحاكم (**شُفِيطْ، شَفَاطْ**) بالحقّ (**بِئيمِتْ**) للفقراء،
يثبّت (**يكُّونْ**) كرسيّه إلى الأبد (أمثال ٢٩: ١٤).

لنمو رئاسته وللسلام

لا نهاية، على كرسيّ داوود وعلى مملكته،
ليثبّتها (لِهَكِين، كُونْ) ويعضدها
بالحقّ (بِمِشْفَاطْ، شَفَاطْ) والبرّ (أُبِصْدَاقَاهْ، صَدَاقْ)
من الآن إلى الأبد» (إشعياء ٩: ٧)[٧].

أوّل هذه الاستشهادات مأخوذ من المزمور الذي استعنّا به في الفصل الأول لنبيّن أنّ شخص الملك كان يُعتَبَر مصدر كلّ حياة وحافظها. وتستعمل الاستشهادات الأخر فعل **نَكُونْ** (تثبَّت، **كُونْ**) بطريقة مشابهة للمزمور ٩٣[٨]، حيث نقرأ عن تثبيت العالم والعرش الإلهيّ كليهما. يعكس هذا التشابه وعيًا ألا وهو أنّ أي ملك أو مملكة لا يثبت من دون عدل ملكيّ؛ وعلى القياس ذاته، الآلهة والعالم في خطر إذا لم يتوفر العدل الإلهيّ. هذا يصحّ على العالم الإلهيّ وعلى العالم البشريّ على حدّ سواء، كما يمكننا أن نتبيَّن من المزمور ٨٢. إذا قضت «الآلهة» (الآية ١) ظلمًا، أو لم تتمكّن من إنصاف الفقير والمسكين (الآيات ٢- ٤)[٩]، «تتزعزع كلّ أسس الأرض» (الآية ٥)، وهي نفسها ستُدان رغم كونها آلهة (الآية ٦)، وتزول كالرؤساء البشريّين (الآية ٧)[١٠]!

(٧) انظر أيضًا إشعياء ١١: ٣ب - ٥.
(٨) انظر سابقًا.
(٩) انظر أيضًا المزمور ٧٢: ٢، ٣، ١٢- ١٤.
(١٠) حتى جواب الآلهة إلى الله في خصوص تصرّفهم إزاء الممالك التي أعطاها لهم للاهتمام بها. أنّه «مهوب جدًّا في مؤامرة القدّيسين، ومخوف عند جميع الذين حوله» (مزمور ٨٩: ٧).

الأشرار

يقضي إحقاق العدل إحقاقًا كاملًا ليس فقط بالدفاع عن المظلوم بل بمعاقبة الآثم واستئصال الشرّ:

« يمطر على الأشرار (**رِشَعِيمْ**، **رِيشَعْ**) فخاخًا ونارًا وكبريتًا،
وريح السموم نصيب كأسهم (مزمور ١١: ٦).

الملك الجالس على كرسيّ القضاء
يذرّي بعينه كلّ شرّ (**رَعْ**) (أمثال ٢٠: ٨).

الملك الحكيم يشتّت الأشرار (**رِشَعِيمْ**، **رِيشَعْ**)
ويردّ عليهم النورج (أمثال ٢٠: ٢٦).

لا يقضي بحسب نظر عينيه،
ولا يحكم بسبب سمع أذنيه،
بل يقضي بالعدل للمساكين،
ويحكم بالإنصاف لبائسي الأرض،
ويضرب الأرض بقضيب فمه،
ويميت المنافق (**رَشَاعْ**، **رِيشَعْ**) بنفخة شفتيه » (إشعياء ١١: ٣ب- ٤).

تصبح هذه المسألة جدّية إذا أخذنا بعين الاعتبار أن **رَعْ** (الشرّ) و**رَشَاعْ** (الشرير) يهدّدان العرش ذاته، وتاليًا وجود المملكة. وذلك لأنّهما تعبيران أساسيان عن **بِيشَعْ** بالمعنى الضيّق « للتمرّد »، وهو فعل لا يستحقّ أقلّ من عقوبة الموت[١١]:

(١١) انظر التعليق على **بِيشَعْ** في الجزء الثاني، الصفحات ٥٤ - ٥٥/ ٦١/ ٦٧.

«أما الأشرار (**بِشِعيمْ**، **بِيشَعْ**) فيُبادون جميعًا،
عَقِب الأشرار (**رِشَعيمْ**، **رِيشَعْ**) ينقطع (مزمور ٣٨: ٣٧).

لأنك أنت لست إلهًا يسرّ بالشرّ (**بِيشَع**)؛
لا يساكنك الشرير (**رَعْ**)...
دنهم يا الله؛
ليسقطوا من مؤامرتهم بكثرة ذنوبهم (**بِشْعِهِيمْ**، **بِيشَعْ**)
طوّح بهم لأنّهم تمرّدوا عليك» (مزمور ٥:٤، ١٠).

يرتبط «تمرّد» الخاضعين للملك بعدوان الخصوم ارتباطًا وثيقًا. سواء أكان هؤلاء الخصوم الممالك المجاورة أو قوى الطبيعة المدمّرة، يُعتبَر فعلهم المؤذي «شرًا»:

«قم يا ربّ بغضبك،
ارتفع على سخط مضايقيّ، انتبه لي.
بالحقّ أوصيت،
مجمع القبائل يحيط بك،
فعُد فوقها إلى العلى.
الربّ يدين الشعوب.
اقضِ لي يا ربّ كحقّي،
ومثل كمالي الذي فيّ.
لينتهِ شرّ (**رَعْ**) الأشرار (**رِشَعيمْ**) وثبّت الصدّيق.
فإن فاحص القلوب والكلى الله البارّ (مزمور ٧:٦– ٩)[١٢].

(١٢) انظر أيضًا مزمور ٣: ١– ٢، ٧.

انتهرت الأمم ،
أهلَكت الشرير ،
محوتَ اسمهم إلى الدهر والأبد ...
تورّطت الأمم في الحفرة التي عملوها ،
في الشبكة التي أخفوها انتشبت أرجلهم .
معروف هو الربّ ، قضاءً أمضى ،
الشرير يعلق بعمل يديه .
الأشرار يرجعون إلى الهاوية ،
كلّ الأمم الناسين الله (مزمور ٩: ٥، ١٥- ١٧).

احطم ذراع الفاجر ،
والشرير تطلب شرّه ولا تجده .
الربّ ملكٌ إلى الدهر والأبد ،
بادت الأمم من أرضه (مزمور ١٠:١٥- ١٦) .

يقوم الله ، يتبدّد أعداؤه ،
ويهرب مبغضوه من أمام وجهه !
كما يُذرى الدخان تذريهم ،
كما يذوب الشمع قدّام النار ،
يبيد الأشرار قدّام الله (مزمور ٦٨:١- ٢) .

أدعو الربّ الحميد ،
فأتخلّص من أعدائي ،
اكتنفتني حبال الموت ،

وسيول الهلاك أفزعتني ...
أرسلَ من العلى فأخذني ،
نشلني من مياه كثيرة .
أنقذَني من عدوي القوي ،
ومن مبغضيّ لأنهم أقوى مني ...
لأني حفظت طرق الربّ ،
ولم أعصِ إلهي » (مزمور ١٨:٣-٤،١٦-١٧، ٢١) .

مع ذلك ، يبقى أعداء الخارج أقل خطرًا من أعداء الداخل ، الذين هم « ذئاب في ثياب حملان » ، يضربون دونما سابق إنذار . هؤلاء خطر دائم ، يُغيرون يوميًا على العرش بالمكائد والرشاوى(١٣) . إنّ صراع الملك أو الآلهة الأصعب هو ضدّ الخائنين من الداخل ، هؤلاء هم « الأعداء » بامتياز ، وخطرهم يفوق خطر الحكّام الغرباء والظواهر الطبيعيّة المعادية . والملك ، كما سنتبيّن لاحقًا ، يتوسّل إلى الله لكي ينقذه خصوصًا من الأشرار الذين يحيطون به .

العالميّة إزاء المحليّة

لا يفترق الجانب « العالميّ » لحكم الملك (سيطرته على الملوك والأمم الغريبة) عن الجانب « المحلّيّ » (حكمه على أتباعه الخاضّين) ، وهو عنصر أساسيّ في تحديد الملكيّة . لكي يكون الملك سيّدًا على الأمم التي تهدّد مملكته ، عليه أولًا أن يضبط النظام في نطاق حكمه الخاص ، الأمر الذي يقضي بأن يكون قادرًا على إخضاع الملوك والأمم المحيطة

(١٣) انظر مزمور ٢٦:٥، ١٠؛ أمثال ١٧:٢٣؛ إشعياء ٥: ٢٣ .

به، إذا لزم الأمر: على العرش **الواحد** أن يقوم **بكلا** الوظيفتين. وينطبق الأمر ذاته على الآلهة التي رغم أنها تتمتّع بسلطة عالميّة، إلّا أنه ينبغي أن يكون لديها «مسكن». من هنا **ضرورة** وجود جبل أو معبد للآلهة، لتحكم العالم منه[١٤]. وكما كان الملك، أو حتى الأمبراطور، يُعرَف باسم مدينة ما[١٥]، كانت الآلهة تحدَّد بهيكلها الواقع إما على جبل (عالٍ نسبيًا)[١٦] أو في مدينة[١٧]. من دون هذا الإطار يصعب إدراك الآلهة، الأمر الذي يعني أنّ الآلهة المرتبطة بمكانٍ قادرةٌ وحدها على أن تحكم وتوجد كآلهة عالميّة.

ينعكس هذا الفهم في الطريقة التي يصوَّر بها الله **خارجًا** من جبله، تمامًا كما **يخرج** الملك من مدينته. حتى يهوه، الذي كانت اليهوديّة تعتبره إلهًا وحيدًا وعالميًا[١٨]، «خرج» من بيته الأرضيّ:

«جاء الربّ من سيناء،
وأشرق لهم من سعير،
وتلألأ من جبل فاران... (تثنية ٣٣: ٢أ).
يا ربّ بخروجك من سعير،

---

(١٤) انظر التعليق على المزمور ٩٣ آنفًا.

(١٥) كان فرعون مصر، على سبيل المثال، ملك ممفيس وطيبة؛ والأمبراطور الأشوريّ ملك نينوى؛ والأمبراطور الفارسيّ ملك برسيبوليس؛ وإبّان السيادتين البابليّة والرومانيّة أعطت المدينة الملكيّة - بابل وروما، على التوالي - اسمها للأمبراطوريّة برمّتها.

(١٦) كما في حال بَعْل صَافُونْ، وزفس الأولمبيّ.

(١٧) كما في حال يهوه صهيون / أورشليم وأبولو دلفي.

(١٨) أنظر الجزء الأول، الصفحات ١٨٠- ١٨٤.

بصعودك من صحراء أدوم ... (قضاة ٥: ٤أ).

الله جاء من تيمان،
والقدّوس من جبل فاران» (حبقوق ٣: ٣).

وتظهر أهميّة هذا الربط بين الآلهة والجبل في أن عبارة **سُورْ**، التي تعني صخرة، وتاليًا جبلًا أو قلعة، أصبحت نعتًا مهمًا لله نفسه[١٩]. وتنعكس هذه الأهميّة أيضًا في اعتبار مدينة الإله طقسيًا «جبلَه»، ونتيجة ذلك صارت عبارة «هيكل الله»، حتى ولو جاءت مرتبطة بصهيون، تشير إلى الموقعين كليهما في ذهن كاتب المزامير. لاحظ الأمثلة الآتية:

«الربّ صخرتي وحصني ومنقذي،
إلهي صخرتي (سُورِي، سُورْ) به أحتمي،
ترسي وقرن خلاصي وملجئي.
في ضيقي دعوت الربّ،
وإلى إلهي صرخت،
فسمع من **هيكله** صوتي،
وصراخي قدّامه دخل أذنيه (مزمور ١٨: ٢، ٦).

الربّ نوري وخلاصي
ممن أخاف؟
الربّ حصن حياتي[٢٠]

---

(١٩) مزمور ١٨: ٢، ٣١؛ ١٩: ١٤؛ ٢٨: ١؛ ٣١: ٣؛ ٦٢: ٢، ٦، ٧؛ ٧١: ٣؛ ٧٣: ٢٦؛ ٧٨: ٣٥؛ ٨٩: ٢٦؛ ٩٢: ١٥؛ ٩٤: ٢٢؛ ٩٥: ١؛ ١٤٤: ١.
(٢٠) قارن مع مزمور ١٨: ٢ج.

ممن أرتعب؟ ...
واحدةً سألت الربّ ...
أن أسكن في **بيت الربّ**
كلّ أيّام حياتي،
لكي أنظر إلى جمال الربّ،
وأتفرّس في **هيكله**.
لأنه يخبئني في مظلّته في يوم الشرّ،
يسترني بستر **خيمته**،
على صخرة (بِسُورْ) يرفعني (مزمور ٢٧:١،٤- ٥).

عظيم هو الربّ وحميد جدًا
في مدينة إلهنا!
جبل قدسه عظيم الارتفاع
فرح **كلّ الأرض**[٢١]،
جبل صهيون، فرح أقاصي الشمال[٢٢]،
مدينة الملك العظيم.
الله **في قصورها**
يُعرَف ملجأ ...
ذكرنا يا الله رحمتك
في وسط **هيكلك**.
نظير اسمك يا الله

---

(٢١) انظر مراثي ٢: ١٥.
(٢٢) تُقارن صهيون هنا مع جبل صافون العالي.

تسبيحك إلى **أقاصي الأرض**.
يمينك ملآنة برًا،
يفرح **جبل صهيون!** (مزمور ٤٨:١- ٣، ٩- ١٠).

غنّوا لله رنّموا لاسمه،
أعدوا طريقًا **للراكب في القفار**...
أبو اليتامى، وقاضي الأرامل،
الله في **مسكن قدسه**...
صعدتَ إلى العلاء،
سبيتَ سبيًا،
قبلتَ عطايا بين الناس...
من هيكلك فوق أورشليم
لك تقدّم ملوك هدايا...
يا ممالك الأرض غنّوا لله
رنّموا للسيّد،
للراكب على سماء السماوات القديمة،
هوذا يعطي صوته صوت قوة.
أعطوا عزًا لله
على إسرائيل جلاله،
وقوته **في الغمام**،
مخوف أنت يا الله **من مقادسك** ... (مزمور ٦٨:٤،٥،١٨،٢٩،٣٢- ٣٥).
لأن كلّ آلهة الشعوب أصنام،

أمّا الربّ فقد صنع **السماوات**.
مجد وجلال قدّامه،
العزّ والجمال في **مقدسه**» (مزمور ٩٦:٥- ٦).

لا عجب إذًا أن يكون جبل صهيون (أورشليم)، وهو مجرّد نتوء صخريّ يقلّ عن جبل الزيتون المجاور ارتفاعًا، قد تحوّل في العبادة إلى جبل فريد في جماله وارتفاعه:

« جبل قدسه [الله]، جميل الارتفاع،
فرح كلّ الأرض،
جبل صهيون،
فرح أقاصي الشمال،
مدينة الملك العظيم (مزمور ٤٨: ١ج- ٢).

من صهيون، كمال الجمال، الله أشرق (مزمور ٥٠: ٢).

ويكون في آخر الايام
أنّ جبل بيت الربّ
يكون ثابتًا في رأس الجبال،
ويرتفع فوق التلال ...» (إشعياء ٢: ٢// ميخا ٤: ١).

٤

صفات الله الملكيّة

الرحمة والحقّ (حِيسِدْ وإِيمِتْ)

« الرحمة والحقّ (**حِيسِدْ وإِيمِتْ**) يحفظان الملك ،
وكرسيّه يُسنَد بالرحمة (أمثال ٢٠: ٢٨) .

إلى أيام الملك تضيف أيامًا ،
سنينُه كدور فدور !
يجلس قدّام الله إلى الدهر ،
أجعل رحمة وحقًّا (**حِيسِدْ وإِيمِتْ**) يحفظانه » (مزمور ٦١:٦– ٧) .

يشكّل التوأمان **حِيسِدْ وإِيمِتْ** العمود الفقريّ للملكيّة ، وتاليًا للمملكة بأسرها[١]. فهما يُعينان الملكَ في كفاحه ضدّ الشرّ ، عدوِّه الأول : « أَمَا يضلّ مخترعو الشرّ (رَعْ)؟ أمّا الرحمة والحقّ (**حِيسِدْ وإِيمِتْ**) فيهديان مخترعي الخير» (أمثال ١٤: ٢٢) . هاتان هما بالتحديد الصفتان التوأمان اللتان كثيرًا ما تنسبهما المزامير إلى الله[٢]. ولا يُنظَر إليهما كمجرّد فضيلتين شخصيّتين بل كمصدري قوة أساسيّين للعرش الإلهيّ (الذي يُشار إليه بعبارات مثل « هيكل » ، « سماوات » ،

(١) انظر أمثال ٣:٣؛ ١٦:٦.

(٢) مزمور ٢٥:١٠؛ ٢٦:٣؛ ٤٠:١١؛ ٦٩:١٣؛ ٨٦:١٥؛ ١١٥:١؛ ١٣٨: ٢.

« غمام » ، « عرش ») ، وتاليًا كجزءٍ لا يتجزّأ من تعريف الإله :

« يُرسِل [الله] من السماء ويخلّصني ،
عيّر الذي يتّهمني ،
يرسل الله رحمتَه وحقَّه (حَسْدُو وأمِتُّو ، **حِيسِدْ وإِيمِثْ**) ،
لأن رحمتك (حَسْدِكَا ، **حِيسِدْ**) قد عظمت إلى السماوات ،
وإلى الغمام حقّك (أَمِتِّكَا ، **إِيمِثْ**) (مزمور ٥٧ :٣، ١٠).

لأن رحمتك (حَسْدِكَا ، **حِيسِدْ**) قد عظمت فوق السماوات ،
وإلى الغمام حقّك (أَمِتِّكَا ، **إِيمِثْ**) (مزمور ١٠٨ : ٤) .

بمراحم (حَسْدِي يهوه ، **حِيسِدْ**) الربّ أغني إلى الدهر ،
لدور فدور أخبر عن حقّك (إِمُونَتِكَا ، **إِمْنَاهْ**)[٣] بفمي .
لأني قلت إن الرحمة (حَسْدِكَا ، **حِيسِدْ**) إلى الدهر تُبنَى ،
السماوات تثبِّت فيها حقّك (إِمُونَتِكَا ، **إِمْنَاهْ**) .
العدل والحقّ قاعدة كرسيّك ،
الرحمة والأمانة (**حِيسِدْ وإِيمِثْ**) تتقدّمان أمام وجهك (مزمور ٨٩ :١-٢، ١٤) .

أسجد في هيكل قدسك ، وأحمد اسمك ،
على رحمتك (حَسْدِكَا ، **حِيسِدْ**) وحقّك (أَمِتِّكَا ، **إِيمِثْ**) »
(مزمور ١٣٨ : ٢أ) .

« ... الصانع السماوات والأرض ،

---

(٣) من جذر **إِيمِثْ** .

البحر وكلّ ما فيها،
الحافظ الأمانة (**إيمِت**) إلى الأبد» (مزمور ١٤٦: ٦).

لا عجب إذًا أن تكون جملة «لأن إلى الأبد رحمته (حَسْدُو، **حِيسِدْ**)» لازمةً لكلّ من آيات المزمور ١٣٦ الستّ والعشرين، وأن يكون أقصر مزمور هو الآتي:

«سبّحوا الربّ يا كلّ الأمم!
احمدوه يا كلّ الشعوب!
لأن رحمته (حَسْدُو، **حِيسِدْ**) قد قويت علينا،
وأمانة (**إيمِتْ**) الربّ إلى الدهر،
هلليلويا!» (مزمور ١١٧).

بما أنّ **حِيسِدْ** صفة أساسيّة للإله، فغالبًا ما نقع على شكل اسم الفعل منها (**حَسِيدْ**، «رحيم» وأيضًا «صدِّيق»، و«تقيّ»)[٤]، وعلى شكل الفعل (**يتْحَسَّيدْ**، يترحَّم) بارتباط مع الله. إنّه **الحَسِيدْ** بامتياز، ورحمته تامّة (**تَامْ**)، وهذا يظهر في آلاف من الأفعال الملموسة:

«الربّ بارٌ في كلّ طرقه،
ورحيم (حَسِيدْ) في كلّ أعماله (مزمور ١٤٥: ١٧).

لا أوقع غضبي بكم،
لأني رؤوف (حَسِيدْ)، يقول الربّ (إرميا ٣: ١٢).

مع الرحيم (حَسيدْ) تكون رحيمًا (تِتْحَسَّادْ، حِيسدْ)،

(٤) انظر أمثلة على الترجمتين الأخيرتين في تثنية ٣٣:٨؛ مزمور ٨٦: ٢.

الله طريقه كامل (تَميمْ، تَامْ)،
قول الربّ نقي،
ترسٌ هو لجميع المحتمين به (مزمور ١٨:٢٥، ٣٠).

فليحمدوا الربّ على رحمته (حَسْدُو، حِيسِدْ)
وعجائبه لبني آدم!
لأنه أشبع نفسًا مشتهية،
وملأ نفسًا جائعة خيرًا...
أخرجهم من الظلمة وظلال الموت،
وقطع قيودهم،
فليحمدوا الربّ على رحمته (حَسْدُو، حِيسِدْ)
وعجائبه لبني آدم،
لأنه كسر مصاريع نحاس وقطّع عوارض حديد...
أرسل كلمته فشفاهم ونجّاهم من تهلكاتهم،
فليحمدوا الربّ على رحمته (حَسْدُو، حِيسِدْ)
وعجائبه لبني آدم،
وليذبحوا له ذبائح الحمد،
وليعدّوا أعماله بترنّم!» (مزمور ١٠٧:٨-٩،١٤-١٦،٢٠-٢٢).

برُّ الله

لمّا كان العدلُ صفةَ الله الرئيسة[٥]، فال **حِيسِدْ**، الذي يعني، الرحمة والأمانة والمحبة والاهتمام ينبغي ألّا يفترق عن **صِدْقَاهْ** أو صِيدِقْ (البرّ):

(٥) انظر الفصل ٣.

« الرحمةُ (**حِسِيدْ**) والحقُّ التقيا ،
البرُّ (**صِيدِقْ**) والسلامُ تلاثما (مزمور ٨٥: ١٠) .

البرُّ (**صِيدِقْ**) والعدلُ قاعدة كرسيّك ،
الرحمة (**حِسِيدْ**) والأمانة تتقدّمان وجهك (مزمور ٨٩: ١٤)(٦).

أما أنا فبكثرة رحمتك (حَسْدِكَا ، **حِيسِدْ**) أدخل بيتك ...
يا رب أهدني إلى برّك (صِدقَتِكَا ، **صِيدِق**) (مزمور ٥:٧، ٨) .

يحبّ [الربّ] البرّ (**صِدَقَاهْ**) والعدل ،
امتلأت الأرض من رحمة (**حِيسِدْ**) الربّ (مزمور ٣٣: ٥) .

يا ربّ في السماوات رحمتك (حَسْدِكَا ، **حِيسِدْ**)،
أمانتك الى الغمام .
برُّك (صِدْقَتِكَا ، **صِدْقَاهْ**) مثل جبال الله ،
وأحكامك لجة عظيمة ...
أَدِمْ رحمتَك (حَسْدِكَا ، **حِيسِدْ**) للذين يعرفونك ،
وبرّك (صِدْقَتِكَا ، **صِدَقَاهْ**) للمستقيمي القلب ! (مزمور ٣٦:٥-٦، ١٠).
أما رحمة (**حِيسِدّ**) الربّ فإلى الدهر والأبد
على خائفيه ،
وبرُّه (صِدْقَتُو ، **صِدْقَاهْ**) على بني البنين (مزمور ١٠٣: ١٧) .

---

(٦) انظر أيضًا مزمور ٩٧:٢.

ببرّك (صِدقَتِكا، **صِدقَاهْ**) تخرج من الضيق نفسي
وبرحمتك (حَسْدِكَا، **حِيسِدْ**) تستأصل أعدائي ...» (مزمور
١٤٣: ١١ب- ١٢أ).

إنّ برَّ الله، مثل رحمته (**حِيسِدْ**)، «إلى العلى» (مزمور ٧١: ١٩)، وهو «من السماء يتطلّع» (مزمور ٨٥: ١١ب)، وما العرش الإلهيّ سوى كرسيّ برٍّ:

...«جلستَ على الكرسيّ قاضيًا عادلًا (شُوفِيطْ **صِيدِقْ**)...
أمّا الربّ فإلى الدهر يجلس،
ثبّت للقضاء كرسيَّه،
وهو يقضي للمسكونة بالعدل (**بِصِيدِقْ**)،
يدين الشعوب بالاستقامة (مزمور ٩: ٤ب، ٧- ٨).

...لأنّه [الربّ] جاء،
جاء ليدين الأرض.
يدين المسكونة بالعدل (بِصِيدِقْ، **صِيدِقْ**)،
والشعوب بأمانته (مزمور ٩٦: ١٣// ٩٨: ٩).

الربّ قد ملك، فلترتعد الشعوب!
هو جالس على الشاروبيم، فلتتزلزل الأرض...
عزُّ الملك أن يحبّ الحقّ،
أنت ثبّتَّ الاستقامة،
أنت أجريت حقًّا
وعدلًا (**صِدَقَاهْ**) في يعقوب» (مزمور ٩٩: ١، ٤).

ليست الموازاة بين **حِيسِدْ وصِيدِقْ / صِدْقَاهْ** مجرّد اصطلاح شعريّ، لكنّها تعكس تشابهًا حقيقيًا في المعنى بين العبارتين. فالجذر السامي صدق لا يعني فقط الاستقامة والصحة بمعنى الحكم (**مِشْفَاطْ**) الصحيح والعادل. يمكنه أيضًا أن يكون مرادفًا لحيسدْ، وأن يدلّ على النعمة واللطف والكرم والفعل الحسن. يرد المثل الأوضح على استعمال صِدْقَاهْ بمعنى «السخاء» أو «العطيّة» في يوئيل ٢:٢٣

«يا بني صهيون ابتهجوا،
وافرحوا بالربّ إلهكم،
لأنّه يعطيكم المطر المبكّر على حقّه (لِصْدَقَاهْ، **صِدقَاهْ**)،
ويُنزِل عليكم مطرًا مبكرًا
ومتأخرًا في أول الوقت».

لا تحمل ترجمة فاندايك «على حقّه» أيَّ معنى في السياق المباشر الذي يتحدّث عن عطيّة المطر، وخصوصًا في السياق الأوسع للإصحاح ٢: بعد أن يعاقب الربُّ شعبَه بإرسال الجراد على أرضه (الآيات ١-١١)، ويدعوه إلى التوبة (الآيات ١٢-١٧) «يغار لأرضه، ويرقّ لشعبه» (الآية ١٨)، فيعيد للأرض خصبَها (الآيات ١٩-٢٢،٢٤-٢٧) من خلال عطيّة المطر (الآية ٢٣). من هنا يكون المعنى الأرجح لعبارة **لِصدْقَاهْ** في ٢:٢٣ «كهديّة أو دليل عن كرم الربّ» وتاليًا «بسخاء».

إذا عدنا إلى المزامير نجد استعمالًا مشابهًا لعبارتي **صِيدِقْ** و **صِدَقَاهْ** مع دلالة على الصَدَقَة والسخاء اللذين تعبِّر عنهما الأعمالُ الحسنة.

يشكل المزمور ٨٥ نقطة انطلاق جيدة ، وذلك بسبب الموازاة فيه بين **حِيسِدْ وصِيدِقْ** :

« رضيت يا ربّ على أرضك ،
أرجعت سبي يعقوب .
غفرت اثم شعبك ،
سترت كلّ خطاياهم .
حجزت كلّ رجزك ،
رجعت عن حمو غضبك .
أرجعنا يا إله خلاصنا ...
أرنا يا ربّ رحمتك (حَسْدِكَا ، **حِيسِدْ**)،
وأعطنا خلاصك .
إني أسمع ما يتكلّم به الله الربّ ،
لأنه يتكلّم بالسلام لشعبه ولأتقيائه (حَسِيدَاوْ ، **حِيسِدْ**)[٧]،
فلا يرجعنَّ إلى الحماقة .
لأن خلاصه قريب من خائفيه
ليسكن المجدُ في أرضنا .
الرحمةُ والحقُّ (**حِيسِدْ وإيمِتْ**) التقيا ،
البرُّ (**صِيدِقْ**) والسلامُ تلاثما .
الحقُّ من الأرض ينبت ،
والبرُّ (**صِيدِقْ**) من السماء يطَّلِع .
أيضًا الربّ يعطي الخير ،

(٧) يُشار إلى متقبّلي رحمة (**حِيسِدْ**) الله بعبارة **حَسِيدِيمْ**، الجمع من حِسِيدْ ، وهي صفة لله نفسه كواهب لل **حِسِيدْ** (انظر آنفًا) .

وأرضُنا تعطي غلّتها .
البرُّ (**صِيدِقْ**) قدّامه يسلك ،
ويطأ في طريق خطواته » (الآيات ١-٤أ، ٧-١٣) .

علاوة على ذلك ، يردُ **جِيسِدْ** الربّ في النصّ المذكور أعلاه ، في الآية ٧، مرتبطًا مع **يَشَاعْ** (خلاص) ، الذي هو فعل يصنعه هو من أجل شعبه ؛ من هنا لقبُه « إله خلاصنا » (الآية ٤أ) . ويرد خلاصُ الربّ ، بدوره ، كشيء متمّم لـ **صِدَقَاهْ** :

« اقطري أيتها السماوات من فوق ،
ولينزل الجو برًّا (**صِيدِقْ**) ،
لتنفتح الأرض فيثمر الخلاص ،
ولتنبت برًّا (**صِدَقَاهْ**) معًا ،
أنا ، الربّ ، قد خلقته (إشعياء ٤٥ : ٨) .

هكذا قال الربّ :
احفظوا الحقّ واجروا العدل ،
لأنه قريب مجيء خلاصي ،
واستعلان برّي (صِدْقَتِي ، **صِيدِقْ**) (اشعياء ٥٦ : ١) .

أنا المتكلّم بالبرّ (**صِدَقَاهْ**) ،
العظيم الخلاص (إشعياء ٦٣ : ١ج) » .

في المزمور ١١١ يوازي برُّ الله أفعالَه الحسنة :
« عظيمة هي أعمال الربّ ،

مطلوبة لكلّ المسرورين بها .
جلالٌ وبهاءٌ عمله ،
وعدله (صِدْقَتُو ، **صِدَقَاهْ**) قائم إلى الأبد ...
أعطى خائفيه طعامًا ،
يذكر إلى الأبد عهده .
أخبر شعبه بقوة أعماله ،
ليعطيهم ميراث الأمم .
أعمالُ يديه أمانةٌ وحقٌّ ،
كلُّ وصاياه أمينة » (الآيات ٢-٣،٥-٧) .

يظهر هذا الربط « بالأعمال الحسنة » في المزمور ٧١ أيضًا :
« بعدلك (بِصدِقَتِكَا ، **صِدَقَاهْ**) نجّني وأنقذني ،
أملْ اليّ أذنَك وخلّصني !...
يا إلهي نجّني من يد الشرير ،
من كفّ فاعل الشرّ والظالم ...
فمي يحدّث بعدلك (صِدْقَتِكَا ، **صِدَقاهْ**) ،
اليوم كلّه بخلاصك ،
لأنّي لا أعرف لها أعدادًا .
آتي بجبروت السيّد الربّ ،
أذكر برَّك (صِدْقَتِكَا ، **صِدَقَاهْ**) وحدك .
اللّهم قد علّمتني منذ صباي ،
وإلى الآن أخبر بعجائبك ...(٨)

(٨) الأصل العبريّ لعبارة « عجائب » هو **نِفْلِئُوتْ** ، وترد هذه العبارة في المزمور ١٠٧ المذكور آنفًا حيث تشير إلى **حِيسِدْ** الربّ .

ولساني أيضًا اليوم كلّه يلهج ببرّك (صِدْقَتِكَا، **صِدَقَاهْ**)،
لأنه قد خزي،
قد خجل الملتمسون لي شرًّا» (مزمور ٧١:٢،٤،١٥-١٧، ٢٤).

يظهر التشديد على الأعمال مقابل الصفات المجرّدة في التسمية الإلهيّة «يا الله الذي صنعت العظائم» (الآية ١٩)، وفي استعمال **غِبُورُوتْ** (الآية ١٦)، جمع **غِبُورَاهْ** (قوة، قدرة، الآية ١٨)، للإشارة الى «أعمال الربّ العظيمة». أخيرًا، يقدّم لنا المزمورُ ١٤٥ مثلًا حيث تشير **صِدَقَاهْ** إلى صلاح الله وأعماله معًا:

«دور إلى دور يسبّح أعمالَك،
وبجبروتك يخبرون.
بجلال مجد حمدك،
وأمور عجائبك ألهج.
بقوة مخاوفك ينطقون،
وبعظمتك أحدّث.
ذكر كثرة صلاحك يبدون،
وبعدلك (صِدْقَتِكَا، **صِدَقَاهْ**) يرنّمون» (مزمور ١٤٥:٤-٧).

يفسّر كلُّ ما سبق الإشارةَ المتكرِّرةَ إلى الله كـ **صَدِّيقْ** بالموازاة مع **حَسِيدْ** بشكل عام، ومع أفعال الصلاح بشكل خاص:

«يا ربّ إلهي عليك توكّلت،
خلّصني من كلِّ الذين يطردونني ونجّني...
لينتهِ شرُّ الأشرار،

وثبّت الصدِّيق ،
فإنّ فاحص القلوب والكلى الله البارّ (صدِّيقْ) .
ترسي عند الله
مخلّص مستقيمي القلوب .
الله قاضٍ عادل (صدِّيقْ) ،
وإله يسخط في كلّ يوم (مزمور ٧: ١، ٩- ١١) .

على الربّ توكّلت ،
كيف تقولون لنفسي ،
اهربوا إلى جبالكم كعصفور ،
لأنّه هوذا الأشرار يمدّون القوس ،
فوّقوا السهم في الوتر
ليرموا في الدجى مستقيمي القلوب .
إذا انقلبت الأعمدة ،
فالصدّيق (**صدِّيقْ**) ماذا يفعل ؟...
يمطر على الأشرار فخاخًا ،
نارًا وكبريتًا وريح السموم نصيب كأسهم .
لأنّ الربّ عادل (**صدِّيقْ**) ويحبّ العدل (**صِدَقُوتْ**) ،
المستقيمُ يبصر وجهه (مزمور ١١: ١-٣، ٦- ٧) .

الربُّ صدّيق (**صدِّيقْ**) ،
قطع رُبُطَ الأشرار (مزمور ١٢٩: ٤) .

الربُّ عاضِدٌ كلّ الساقطين،
ومقوّم كلّ المنحنين.
أعينُ الكلّ إيّاك تترجّى،
وأنت تعطيهم طعامهم في حينه.
تفتح يدَك فتشبع كلَّ حيّ رضى.
الربُّ بارٌّ (**صدِّيقْ**) في كلّ طرقه،
ورحيم (**حَسِيدْ**) في كلِّ أعماله (مزمور ١٤٥:١٤– ١٧).

أحببت لأنّ الرب يسمع
صوت تضرعاتي ...
الربُّ حنّان وصدّيق (**صدِّيقْ**)،
وإلهنا رحيم.
الربّ حافظُ البسطاء،
تذلّلت فخلّصني.
ارجعي يا نفسي إلى راحتك،
لأن الربّ قد أحسن إليك» (مزمور ١١٦:١،٥– ٧).

يربط المقطع الأخير بين **صَدِّيقْ** و«حنّان» (حَنُّونْ) و«رحيم» (مِرحِيمْ، **رحم**)، كما في المزمور ١١٢: ٤ب: «الربّ حنّان (**حَنُّونْ**) ورحيم (رَحُومْ، **رحم**) وصدّيق (**صَدِّيقْ**)». ويصحُّ الأمر عينه على المزمور ١١١ المذكور آنفًا، حيث يُوازي البرَّ الأعمال الحسنة: «جلالٌ وبهاءٌ عملُه، وعدلُه (صِدْقَتُو، **صِدَقَاهْ**) قائمٌ إلى الأبد. صنع ذكرًا لعجائبه، حنّان (**حَنُّون**) ورحيم (رَحومْ، **رحم**) هو الربّ».

مجد الله

المجدُ (كَبُودْ) صفةٌ ملكيّة أخرى أصبحت صفةً إلهيّةً جوهريّة ؛ كثيرًا ما تتحدّث المزامير عن مجد الله ، وهي تربط هذا المجد أحيانًا بلقب « الملك » ، أو بكلمات تعبّر عن مفاهيم تتعلّق به مثل : « مملكة » ، أو « ملك » ، أو « عرش » :

« حدّثوا بين الأمم بمجده ...
قدّموا للربّ يا قبائل الشعوب ،
قدّموا للربّ مجدًا وقوّة !
قدّموا للربّ مجد اسمه ...
قولوا بين الأمم : الربّ قد ملك ! (مزمور ٩٦ : ٣أ، ٧ – ٨أ، ١٠).

الربّ قد ملك ...
السحاب والضباب حوله ،
العدل والحقّ قاعدة كرسيّه ...
أخبرت السماوات بعدله ،
ورأى جميع الشعوب مجده (مزمور ٩٧ :١–٢، ٦) .

قدّموا للربّ يا أبناء الله ،
قدّموا للربّ مجدًا وعزًّا .
قدّموا للربّ مجد اسمه ،
أسجدوا للربّ في زينة مقدسة .
صوت الربّ على المياه ،
إله المجد أرعد ،

الربّ فوق المياه الكثيرة ...
صوت الربّ يولّد الإيل ،
ويكشف الوعور ،
وفي هيكله الكلّ قائلٌ مجدٌ !
الربّ بالطوفان جلس ،
ويجلس الربّ ملكًا إلى الأبد (مزمور ٢٩:١-٣،٩-١٠) .

ارفعن أيتها الأرتاج رؤوسكن ،
وارتفعن أيتها الأبواب الدهريات ،
فيدخلَ ملك المجد .
من هو هذا ملك المجد ؟
الربّ القدير الجبّار ،
الربّ الجبّار في القتال .
ارفعن أيتها الأرتاج رؤوسكن ،
وارفعنها أيتها الأبواب الدهريات ،
فيدخل ملكُ المجد .
من هو هذا ملك المجد ؟
ربُّ الجنود
هو ملكُ المجد (مزمور ٢٤:٧-١٠) .

أرفعُكَ يا إلهي الملك ،
وأبارك اسمَك إلى الدهر والأبد ...
بجلال مجد (كِبُودْ [**كَبُودْ**] هُدِكَا) حمدك ،
وأمور عجائبك ألهج ...
بمجد ملكك ينطقون ،

وبجبروتك يتكلّمون ،
ليعرّفوا بني آدم قدرتك ،
ومجد (كِبُوذْ [كَبُود] هُدِكَا) جلال ملكك (مزمور ١٤٥ :١،٥،١١ - ١٢).

ليفرح إسرائيلُ بخالقه ،
ليبتَهِج بنو صهيون بملكهم ...
ليبتَهِج الأتقياءُ بمجد ،
ليرنّموا على مضاجعهم » (مزمور ١٤٩ :٢، ٥).

« في سنة وفاة عزيّا الملك رأيت السيّد جالسًا على كرسيّ عالٍ ومرتفعٍ ، وأذياله تملأ الهيكل ... وهذا [من السارافيم] نادى ذاك ، وقال : قدّوسٌ ، قدّوسٌ ، قدّوسٌ ربُّ الجنود ، مجدُه ملءُ الهيكل ... فقلت ويلٌ لي ، إني هلكت لأن عينيّ قد رأتا الملك ، ربَّ الجنود ! » (إشعياء ٦ :١،٣، ٥).

هذه فقط أوضح الأمثلة على الربط بين « المجد » وملكيّة الله . وإذا ما أنعمنا النظر في أمثلة أخر ترد فيها عبارة **كَبُودْ** يتبيّن لنا أنّها تقدّم الدليل عينه ، وإن بطريقة غير مباشرة . فهي تلمّح إلى موضوع ملكيّة الله بذكر (أ) السماوات والهيكل / المعبد ، أو صهيون ، حيث يسكن الله جالسًا على عرشه ، أو (ب) آلهةٍ أخر ، أو ملوكٍ ، أو أممٍ ، أو (ج) مزاميرَ (تسابيح) تمجّد الله[٩].

---

(٩) بالنسبة إلى المجموعتين الأولى والثانية انظر الفصل ٢؛ بالنسبة الى المجموعة الأخيرة انظر ، على سبيل المثال لا الحصر ، مزمور ٤٧، ٩٥، ٩٦، ٩٨، ٩٩، ١٠٠.

« السماوات تحدّث بمجد الله ،
والفلك يخبر بأعمال يديه (مزمور ١٩ : ١) .

يا ربُّ أحببتُ محلَّ بيتك ،
وموضعَ مسكن مجدك (مزمور ٢٦ : ٨) .

لكي أُبصِرَ قوتَك ومجدك ،
كما قد رأيتك في قدسك (مزمور ٦٣ : ٢) .
اهتفي لله يا كلَّ الأرض ،
رنّموا بمجد اسمه ،
اجعلوا تسبيحَه ممجّدًا (مزمور ٦٦ :١- ٢) .

أفِضْ رجزَك على الأمم
الذين لا يعرفونك ،
وعلى الممالك
التي لم تدعُ باسمك !...
أعنّا يا إله خلاصنا ،
من أجل مجد اسمك ...
لماذا يقول الأمم :
أين هو إلههم؟ (مزمور ٧٩ :٦، ٩أ، ١٠أ؛ انظر أيضًا مزمور ١١٥ :١- ٢) .

اخترتُ الوقوفَ على العتبة في بيت إلهي
على السكن في خيام الأشرار .

لأنّ الربّ الله شمسٌ ومجنٌّ،
الربّ يعطي رحمةً ومجدًا (**كَبُودْ**) (مزمور ٨٤: ١٠ب-
١١أ).

فتخشى الأممُ اسمَ الربّ،
وكلُّ ملوك الأرض مجدَك.
إذا بنى الربُّ صهيونَ
يُرى مجدُه (مزمور ١٠٢:١٥- ١٦).

هلليلويا!
سبّحوا يا عبيد الربّ،
سبّحوا اسم الربّ!...
الربُّ عالٍ فوق كلّ الأمم،
فوق السماوات مجدُه!
مَن مثل الربّ إلهنا،
الساكن في الأعالي،
الناظر الأسافل،
في السماوات وفي الأرض (مزمور ١١٣:١،٤-٦).

يحمدك يا ربّ كلُّ ملوك الأرض
إذا سمعوا كلمات فمك،
ويرنّمون في طرق الربّ،
لأنّ مجد الربّ عظيم» (مزمور ١٣٨:٤- ٥).

اسمُ الله

تَرِدُ إشارات إلى شِمْ (اسْم) الله، تقريبًا من دون استثناء، في نصوص تتحدّث عن الملكيّة. ومن هذه النصوص ما يسمّيه مباشرةً مَلِكًا[١٠]، ومنها ما يعالج شؤونًا تتّصل بالمكليّة كالخليقة[١١] والعرش الإلهيّ[١٢] والمعبد[١٣] والنصر / الخلاص[١٤] وعبارة سُورْ (صخرة، جبل، قلعة)[١٥] والمجد[١٦]. في الشرق الأدنى القديم كان اسم الشخص

(١٠) مزمور ٥:٢ و١١؛ ٤٤:٤- ٥؛ ٧٤:١٠ و١٢؛ ٨٩:١٦- ١٨؛ ٩٩:٤ و٦؛ ١٤٥:١- ٢؛ ١٤٩:٢- ٣.

(١١) مزمور ٣٣:٦- ٧ و٢١؛ ٧٥:١- ٣؛ ٨٩:١١- ١٢؛ ١٢٤:٨؛ ١٤٨:٣- ٦.

(١٢) مزمور ٩:٢، ٤- ٧، ١٠؛ ٣٣:١٤، ٢١؛ ٧٥:١- ٢؛ ٨٠:١، ١٨؛ ٨٦:٩، ١٢؛ ٩٩:١- ٦؛ ١١٣:١، ٥.

(١٣) مزمور ٢٠:١- ٢؛ ٥٢:٨- ٩؛ ٦١:٤- ٥؛ ٦٣:٢- ٤؛ ٦٩:٣٥- ٣٦؛ ٧٤:٧؛ ٧٦:١- ٢؛ ١٠٢:١٥- ١٦؛ ١١٨:٢٦- ٢٧؛ ١٢٢:١- ٤؛ ١٢٩:٥، ٨؛ ١٣٥:١- ٣؛ ١٣٨:٢؛ ١٤٩:٢- ٣.

(١٤) مزمور ٨:١- ٢؛ ٩:٢- ٣؛ ١٨:٤٩- ٥٠؛ ٢٠:٥- ٧؛ ٢٢:٢٢- ٢٤؛ ٤٤:٧- ٨؛ ٤٨:١٠؛ ٥٤؛ ٦٦:١- ٤؛ ٦٨:١- ٤؛ ٦٩:٢٩- ٣٠؛ ٧٤:١٠- ١١، ١٨، ٢١- ٢٢؛ ٧٩:٦، ٩؛ ٨٣:١٣- ١٨؛ ٨٩:٢٤- ٢٥؛ ٩١:١٤- ١٦؛ ٩٢:١ و٩- ١١؛ ٩٦:٢؛ ١٠٣:١، ٦؛ ١٠٦:٨، ٤٧؛ ١٠٩:٢٠- ٢٩؛ ١١١:٩؛ ١١٦:٤، ١٣، ١٧؛ ١١٨:١٠- ١٢؛ ١٣٥:١٣- ١٤؛ ١٤٠:٩- ١٣؛ ١٤٢:٦ب - ٧أ؛ ١٤٣:١١- ١٢.

(١٥) مزمور ٣١:٣- ٤؛ ٦١:٣ و٦؛ ٨٩:٢٤ و٢٦؛ ٩٢:١ و١٥.

(١٦) مزمور ٨:١- ٢ و٩؛ ٢٩:١- ٢؛ ٦٣:٢- ٤؛ ٦٦:١- ٤؛ ٧٩:٩؛ ٨٦:١١- ١٢؛ ٨٩:١٦- ١٧؛ ٩٦:٧- ٨؛ ٩٩:٥- ٦؛ ١٠٠:٤؛ ١٠٢:١٥- ١٦؛ ١٠٥:١- ٣؛ ١٠٦:٤٧؛ ١١١:٩؛ ١١٣:١- ٤؛ ١١٥:١؛ ١٤٨:١٣.

أو الموضوع يحيط بجوهر هذا الشخص أو الموضوع المُسمَّى[١٧] هذا يفسِّر المساواة بين الله واسمه في جمل مثل « الدعوة باسم الله »[١٨]، و« تسبيح / مبارك اسم الله »[١٩]. وفي حالة الشخص، « فجوهره » بهذا المعنى يشمل أيضًا كلَّ ممتلكاته التي تسمح له بالبقاء على قيد الحياة، وتاليًا بأن « يكون »[٢٠]، هو ونسله[٢١]، الذي به يدوم وجودُه. وإذا « قُطِعَ »[٢٢] اسم أحدهم أو « امّحى »[٢٣] أو « دُمِّرَ »[٢٤]، أو إذا « باد »[٢٥]، فالشخص نفسه يفنى هو وكلّ نسله وممتلكاته، ولا يبقى منه أيّ أثر ماديًا كان أو روحيًا. وعلى العكس، فالاسم يدوم، أو « يقوم »[٢٦]، إذا ضُمِنَ النسل (تثنية ٢٥:٥– ٧).

ويدوم الاسمُ أيضًا عن طريق ذكره: « وكان أبشالوم قد أقام لنفسه وهو حيّ النصب الذي في وادي الملك، لأنّه قال: « **ليس لي ابنٌ لأجل تذكير اسمي**. وهو يُدعَى يد أبشالوم إلى اليوم » (٢صموئيل

(١٧) انظر الجزء الأول، صفحة ٧٢.

(١٨) مزمور ٨: ١٨– ١٩؛ ٩٩:٦؛ ١٠٥:١؛ ١١٦: ٢ و٤، ١٣، ١٧.

(١٩) مزمور ١٨:٤٩؛ ٢٢:٢٢؛ ٦٦:٤؛ ٦٨:٤؛ ٦٩:٣٠؛ ٨٦:٩، ١٢؛ ٩٢:١؛ ٩٦: ١– ٢؛ ١٠٠:٤؛ ١١٣: ١– ٣؛ ١٣٥: ١– ٣؛ ١٤٥: ١– ٢؛ ١٤٨: ١– ٥، ١٣– ١٤؛ ١٤٩: ١– ٣.

(٢٠) انظر عدد ٢٧: ١– ٤.

(٢١) انظر تكوين ٤٨: ١٥– ١٦؛ مزمور ٤٥: ١٦– ١٧؛ إشعياء ٦٦: ٢٢.

(٢٢) **كَرَاتْ**، يشوع ٧:٩؛ راعوث ٤:١٠؛ إشعياء ١٤: ٢٢– ٢٣؛ صفنيا ١: ٤.

(٢٣) **مَحَا**، تثنية ٩:١٤؛ ٢ملوك ١٤: ٢٧.

(٢٤) **نِشْمَاذْ**، ١صموئيل ٢٤: ٢١؛ إشعياء ٤٨: ١٩.

(٢٥) **أبَادْ**، تثنية ٧:٢٤؛ ١٢:٣؛ مزمور ٤١:٥.

(٢٦) الفعل العبريّ هو **هِقِيمْ** من **قُومْ** (يقف، يقوم).

١٨ : ١٨) . « نصب » هنا ترجمةٌ للعبريّة **يَدْ** (يد) . يظهر الربط بين اليد والاسم بوضوح في قول الربّ الآتي :

« للخصيان الذين يحفظون سبوتي ،
ويختارون ما يسرّني ،
ويتمسّكون بعهدي ،
إني أعطيهم في بيتي
وفي أسواري نُصُبًا (**يَدْ**)
واسمًا أفضل من البنين والبنات ،
أعطيهم اسمًا أبديًا
لا ينقطع » (إشعياء ٥٦ :٤– ٥) .

وهكذا يكون ذكرُ الاسم استذكارًا لأعمال الشخص ، إذ هذه هي الدلالة التي تفترضها عبارة **يَدْ في هذا السياق** . وترتبط عبارتا « اسم » و« شهرة »[٢٧] مع بعضهما البعض بهذه الطريقة ، وكذلك « اسم » و« مجد »[٢٨] . في حالة الله ، الذي ليس عنده نسل ، فذكرُ اسمه يعادل ذكرَ « أفعاله » في الخلق والنصر / الخلاص ؛ والموازاة بين **يَدْ** من جهة ، والقدرة[٢٩] والأعمال (العظيمة)[٣٠] من جهة أخرى ، أمر مألوف في كتاب المزامير .

(٢٧) ١صموئيل ١٨ :٣٠؛ ٢صموئيل ١٨، ٢٢؛ ١ملوك ٤ :٣١؛ مزمور ٧٢ :١٧؛ إرميا ٤٨ :١٧؛ حزقيال ١٦ :١٥؛ ٣٩ :١٣ .

(٢٨) انظر سابقًا.

(٢٩) مزمور ١٧ :١٣ –١٤؛ أ٣١ :٨، ١٥؛ ٣٧ :٣٣؛ ٤٩ :١٦؛ ٦٣ :١٠ (قوة [**يَدْ**] السيف) ؛ ٨٩ :٤٨؛ الخ .

(٣٠) مزمور ٤٤ :٢؛ ٨ :٦؛ أ١٩ :١؛ ٢٢ :٢٠؛ ٢٨ :٤ –٥؛ ٢٦ :١٠؛ ٣٩ :١٠؛ ٥٨ :٢؛ الخ .

٥

العلاقة بين الملك السماويّ والملك الأرضيّ

السيّد والتابع

يتّضح في عدد من المقاطع أنّ الله ينعم على الملك بالملكيّة، الأمر الذي يعني أنّ الملك في الحقيقة تابع خاضع لسيادة الله وسلطته.

«لماذا ارتجّت الأممُ،
وفكّرت الشعوب بالباطل؟
قام ملوك الأرض،
وتآمر الرؤساء معًا
على الربّ وعلى مسيحه قائلين:
لنقطع قيودَهما،
ولنطرح عنّا رُبُطَهما.
الساكنُ في السماوات يضحك،
الربُّ يستهزئ بهم.
حينئذٍ يتكلّم عليهم بغضبه،
ويرجفهم بغيظه.
أمّا أنا فقد مسحتُ ملكي
على صهيون جبل قدسي (مزمور ٢:١- ٦)[١].

(١) انظر أيضًا مزمور ٢١:٣؛ ٨٩:٣- ٤، ١٩- ٢١، ٣٥- ٣٧؛ ١٣٢:١٠- ١٢، ١٧- ١٨.

فاض قلبي بكلام صالح،
متكلّمٌ أنا بإنشائي للملك.
لساني قلمُ كاتبٍ ماهرٍ.
أنت أبرع جمالاً من بني البشر،
انسكبت النعمة على شفتيك،
لذلك باركك اللهُ إلى الأبد...
كرسيّك يا الله إلى دهر الدهور...
من أجل ذلك مسحَك الله، إلهُك،
بدهن الابتهاج أكثر من رفقائك (مزمور ٤٥:١-٢، ٦أ، ٧ب ج).
قال الربّ لربّي:
اجلس عن يميني
حتى أجعل أعداءك
موطئًا لقدميك (مزمور ١١٠: ١).

اللّهم أعطِ أحكامك للملك،
وبرَّك لابن الملك!
يدين شعبَك بالعدل،
ومساكينَك بالحقّ» (مزمور ٧٢:١- ٢).

بشكل عام، تصف المزامير المعتَبرة عادةً «ملكيّةً» (٢، ١٨، ٢٠، ٢١، ٤٥، ٧٢، ٨٩، ١٠١، ١١٠، ١٣٢، ١٤٤)[٢] الملك

(٢) يعتبر العلماءُ المزمور «ملكيًا» إذا كان الملكُ موضوعَه؛ انظر لاحقًا في هذا الخصوص.

بتعابير تُستعمَل في مواضع أخر لوصف الإله ، لكنّها تصوِّره كتابعٍ للملك الإلهيّ . باستثناء المزمور ١١٠، تقول هذه المزامير إنّ الله يتوِّج الملك ، وتعالج كلُّها ، من دون استثناء ، ملكيّةَ الله ، إمّا بشكل حصريّ (مزمور ٢٠، ٢١، ١٤٤) ، أو باقترانٍ مع الملك . أمّا المزمور ١١٠ فما هو إلّا صلاة ملكٍ يعبِّر عن إرادته بأن يكون عادلًا ؛ إنّه طلب براءة من « عبد » إلى « سيّده » .

ويمكننا أن نستدلّ على تبعيّة الملك بسلسلة ميزات لافتة ، نجدها في المزامير الملكيّة . فهو يخاطب الله بعبارات مثل **إيلِي** (إلهي ، ١٨:٢، ٢١؛ ٨٩: ٢٦) ، **إلُوهَايْ** (إلهي ، ١٨:٦، ٢١، ٢٩) ، **إلُوهِي يشْعِي** (إله خلاصي ، ١٨: ٤٦) ، **قِيرِنْ يشْعِي** (قرن خلاصي ، ١٨، ٢) ، **سُورِي** (صخرتي ، حصني ، ١٨:٢، ٤٦؛ ١٤٤: ١) ، **سُورْ يشُوعَتِي** (صخرة خلاصي ، حصن خلاصي ، ٨٩: ٢٦) . والملك في الدرجة الأولى **عِيبِدْ** الله (عبد الله ، ٨٩:٣، ٢٠، ٣٩، ٥٠؛ ١٣٢: ١٠؛ ١٤٤: ١٠) ، وهو يدعوه **أَدُونَايْ** (سيّدي ، ٨٩:٥٠، ٥١)[٣] . هو نفسُه ليس إلهًا بل **غِبِيرْ** (شاب ، رجل قوي)[٤] ، **أَدَامْ** أو إِنُوشْ (إنسان ، بشر) ، **بِنْ أَدامْ** أو **بِنْ إِنُوشْ** (إنسان ، بشر ؛ حرفيًا « ابن إنسان ») . يقدّم لنا المزمور ٨٩ مثلًا واضحًا على هذه العلاقة . فالملك نفسُه يصلّي في هذا النصّ فبعد أن يشكو أنّ الربَّ دفعه إلى الذلّ ، يضيف :

(٣) انظر أيضًا ٢:٤ و١١٠:٥ حيث يُخاطَب الله بعبارة **أَدُونَايْ** باقتران مع إشارة إلى الملك .

(٤) كلمة شبيهة **بغِبُّورْ** ومعناها « جبّار ، قوي ، ذو بأس » .

« حتى متى يا ربّ تختبئ كلّ الاختباء ؟
حتى متى يتْقد كالنار غضبُك ؟
أذكر كيف أنا زائل ،
إلى أي باطل خلقتَ جميع بني آدم (**بِنِي أَدَامْ**) ؟
أي إنسان (**غِيبِرْ**) يحيا ولا يرى الموت ؟
مَن ينجّي نفسَه من يد الهاوية ؟
أين مراحمك الأول يا ربّ ،
التي حلفتَ بها لداوود بأمانتك ؟[٥]
أذكر يا رب عارَ **عبدك** ،
الذي احتمله في حضني من كثرة الأمم كلّها ،
الذي به عيّر أعداؤك يا ربّ
الذين عيّروا آثار مسيحك » (مزمور ٨٩:٤٦– ٥١).

نجد مثلًا مشابهًا في المزمور الملكي ١٤٤:

« مباركٌ الربُّ ، صخرتي ،
الذي يعلّم يديَّ القتال ،
وأصابعي الحرب .
رحمتي وملجئي ،
صرحي ومنقذي ، مجنّي ،
والذي عليه توكّلت ،
المُخضع شعبي تحتي[٦] .
يا ربّ أي شيء هو الإنسان (**آدَامْ**) حتى تعرفه ،

(٥) انظر الآيات ٣– ٤، ١٩– ٢٠، ٢٨– ٣٣.
(٦) في بعض المخطوطات نقرأ « تحته » بدلًا من « تحتي ».

أو ابن الإنسان (**بِنْ إِنُوشْ**) حتى تفتكر به؟
الإنسان (**أَدَامْ**) أشبه نفخةً،
أيامُه مثل ظلّ عابر...
أرسل يدك من العلاء،
أنقذني ونجّني من المياه الكثيرة،
من أيدي الغرباء» (الآيات ١-٤، ٧).

فقط عندما «يختار» (٨٩:٣،١٩) الله أحدًا، «ابن إنسان»، و«يمسحه» (٢:٢؛ ٤٥:٧؛ ١٨:٥٠؛ ٢٠:٦؛ ٨٩:٣٨، ٥١؛ ١٣٢:١٠، ١٧)، يصبح هذا «ابنًا» لله (٢:٧؛ ٨٩:٢٧؛ ٢صموئيل ٧:١٤)، ويكتسب صفات «أبيه» (الإلهيّة) (٨٩:٢٦)، أي يصبح «ملكًا» (٢٠:٩؛ ٢١:١، ٧؛ ٤٥:١، ٥؛ ٧٢:١) **وأَدُونْ** (سيّدًا ربًّا، ٤٥:١١؛ ١١٠:١). ومع ذلك يبقى «مَلِك» اللهِ (٢:٦؛ ١٨:٥٠)[٧] وتاليًا تابعًا له.

وتظهر تبعيّةُ الملك لله أيضًا في أنّ معركتَه هي أساسًا معركةُ الله. فالله هو الذي يُعِدُّ الملك للقتال (مزمور ١٨:٣٢، ٣٩)، ويدرّبه عليه (١٨:٣٣-٣٤؛ ١٤٤:١)؛ وهو الذي يقاتل، في الواقع، عن تابعه (مزمور ١٨:١٦-١٩، ٤٠-٤١؛ ٢١:٨-١٢؛ ٨٩:٢٣؛ ١٣٢:١٨أ؛ ١٤٤:٧، ١٠-١١). وما أعداء الملك سوى أعداء الله أيضًا[٨]. ويُدعى الأعداء الخارجيّون أمواجًا (٢صموئيل ٢٢:٥أ)،

---

(٧) انظر أيضًا ٢١:٣أ؛ ٨٩:١٩ب؛ ١١٠:١؛ ١٣٢:١١.

(٨) مزمور ٢:١-٣؛ ٢٠:٦-٨، ٩؛ ١٨:٣ و٦، ١٦-١٩؛ ٢١:٨-١٢؛ ٨٩:١٠ و٤٢، ٥١؛ ١٣٢:١٨.

وسيولًا (مزمور ١٨: ٤ب // ٢صموئيل ٢٢: ٥ب) ، ومياهًا (مزمور ١٨: ١٦) ، وبحرًا (مزمور ٨٩: ٢٥أ) ، وأنهارًا (مزمور ٨٩: ٢٥ب) ، وهي أسماء تشبه ما عندنا في المزمور ٩٣؛ أمّا أعداءُ الداخل فهم **رِيشَعْ** (إثم ، شرّ ، مزمور ٤٥: ٧) ، **ورِشَعيمْ** (أشرار ، مزمور ١٠١: ٨) ، وكذلك **رَعْ** (شرّير ، مزمور ١٠١: ٤) .

هؤلاء الأعداءُ لا يهزمهم الملكُ بقوته هو ، بل بقدرة الله ، كما يَظهر من استعمال عبارة **يَمِينْ** (يمين ، اليد اليمنى)[٩] . وتمجيدُ يمين الله (مزمور ٨٩: ١٣) ميزة أساسيّة لحكم الملك (الآيات ٥- ١٨) ، أمّا يمين الملك فيرفعها الله على المياه الهائجة (الآية ٢٥) حتى تتوطّد ملكيته (الآيات ١٩- ٣٧). وبهذه البساطة عينها يستطيع الله أيضًا أن يزعزع الملكيّة (الآيات ٣٨- ٤٥) ، وذلك برفع يمين أعداء الملك بدلًا من يمين الملك (الآية ٤٢)[١٠] . إنّ اليمين الإلهيّة هي التي تقاتل نيابةً عن الملك (مزمور ٢٠: ٦؛ ٢١: ٨) ؛ والملك ، في الحقيقة ، يجلس عن يمين الله (مزمور ١١٠: ١) . وقدرة يمين الله هي التي تمدّ يمين الملك بالقوة لصنع **نُرَؤُوتْ** (مخاوف ، ٤٥: ٤)[١١] الإلهِ المخوف (**نُرَا**) (مزمور ٨٩: ٨)[١٢] .

---

(٩) كما في العربيّة ، تعكس العبارة العبريّة **يَمِينْ** (اليد اليمنى) فكرة القوة المضمّنة اليد التي يستعملها سابقًا . انظر سابقًا .

(١٠) انظر أيضًا مزمور ١٤٤:٨، ١١.

(١١) انظر أيضًا مزمور ٦٥:٦؛ ١٠٦:٢٢؛ ١٤٥: ٥ .

(١٢) انظر أيضًا مزمور ٤٧:٢؛ ٦٦:٣؛ ٦٨:٣٥؛ ٧٦:٧، ١٢؛ ٩٦:٤؛ ٩٩:٣؛ ١١١:٩.

وبما أنّ الملك يحرز النصر على الأعداء بفضل المساعدة الإلهيّة، فنصره يجلب المجد والشهرة لاسم الله (مزمور ٨٩: ١٧؛ مزمور ١٨: ٥٠؛ ٢٠: ١،٥،٧؛ ٨٩: ١٧، ٢٤)، ولاسمه هو أيضًا (مزمور ٢١: ٥؛ ٤٥: ١٧؛ ٧٢: ١٧). ولذلك على الملك أن يحتفل بنصره عن طريق التقدمات والذبائح لإلهه (مزمور ٩٦: ٨؛ ٢٠: ٣). ويصوَّر هذا النصر وكأنّه تحقّق في الواقع من فوق، من المسكن السماويّ: (أ) فالربّ يُدعى «صخرةً» (**صِيلَعْ**)[13]، وحصنًا[14]؛ (ب) ويركب على الشاروبيم[15]، ويحني السماوات، وينزل من العلى[16]؛ (ج) ويجلس في الهيكل السماويّ[17] الذي منه يرسل المعونة[18].

والملك منتصر ليس بسبب مساعدة الله له فحسب، بل لأنّ الله يفوِّض تابعَه الملك بامتيازاته وواجباته الإلهيّة. فالملكُ، كالله، له سلطانٌ على مملكته (عالمه):

«ويملك من البحر إلى البحر،
ومن النهر إلى أقاصي الأرض!
أمامه يجثو أهل البريّة،
وأعداؤه يلحسون التراب!

(١٣) مزمور ١٨: ٢، ٣١؛ ١٤٤: ١.
(١٤) مزمور ١٨: ٢؛ ١٤٤: ١.
(١٥) مزمور ١٨: ١٠.
(١٦) مزمور ١٨: ٩، ١٦؛ ١٤٤: ٥، ٧؛ أيضًا ٢٠: ٦ب.
(١٧) مزمور ٨٩: ٥- ١٤؛ أيضًا ١٣٢: ٨- ٩.
(١٨) مزمور ٢٠: ٢.

ملوك ترشيش والجزائر يرسلون تقدمةً ،
ملوك شبا وسبأ يقدّمون هدية !
ويسجدُ له كلُّ الملوك ،
كلُّ الأمم تتعبّد له ! » (مزمور ٧٢:٨- ١١)[١٩].

إنّ دور الملك كحاكم متوَّج هو من الأهميّة بمكان حتى إنّه يحجب شخصه. وفي الحقيقة ، ليس هناك أي شيء شخصيّ ، تبعًا لمقاييسنا ، في خصوص الملك . وهو يُصوَّر ، حتى في زواجه ، بتعابير عامّة كملك ، لا كفرد محدّد : فجزءٌ من المزمور ٤٥، الذي يتحدّث عن الزواج ، والمكرَّس للعريس ، وصفٌ لصفاته الملكيّة كالنصر والعدل (الآيات ٣-٧أ) . حتى إنّ عروسه تُصوَّر كأحد عبيده الخاضعين له . فكاتب المزامير يخاطبها قائلًا : « لأنّه هو [الملك] سيّدك ، فاسجدي له » (الآية ١١ب) ! ولا يمكن أن تكون الأمور إلّا هكذا ، فحين يتمّ الزواج « يدخلن إلى **قصر الملك** » (الآية ١٥ب) ، والملك **متوَّج** هناك .

الملك ينفّذ العدل الإلهيّ

إحدى المهمّات الرئيسة ، التي يوكلها اللهُ إلى الملك ، تكمن في الاهتمام بالعدل . وبما أنّ الفقراء والمحتاجين ، الذين يُفترَض بالملك أن يهتمّ بهم (مزمور ٧٢:١٢- ١٤) ، هم ، في النهاية ، مِلْكُ الله (الآية ٢) ، فالعدلُ الملكيّ (الآيتان ٢، ٣) ينبغي أن يقوم على أساس العدل الإلهيّ (الآية ١) . في المزمور ٧٢، سيطرةُ الملك (الآيات ٨- ١٢)

(١٩) انظر أيضًا مزمور ١٨: ٤٧.

والازدهارُ في ظلّ حكمه (الآيات ٥– ٧، ١٥– ١٧) مشروطان بعدله وبرّه (الآيات ١–٤ و١٢– ١٤). وتظهر أهمية هذا المفهوم في أن المزمور ١٠١ مكرّسٌ بكامله لهذا الجانب من الحكم الملكيّ:

«رحمةً (**حِيسِدْ**) وحكمًا (**مِشْفَاطْ**) أغنّي،
لك يا ربّ أرنّم.
أتعقّل في طريق (**دِيرِكْ**) كامل (**تَمِيمْ**)
متى تأتي إليّ؟ أسلك في كمال (**تَامْ**) قلبي في وسط بيتي.
لا أضع قدّام عينيّ أمرًا رديئًا.
عمل الزيغان أبغضت،
لا يلصق بي.
قلبٌ معوجٌّ يبعد عني.
الشرير (رَعْ) لا أعرفه،
الذي يغتاب صاحبَه سرًا هذا أقطعه.
مستكبر العين، ومنتفخ القلب،
لا أحتمله.
عيناي على أمناء الأرض
لكي أجلسَهم معي.
السالك طريقًا كاملًا (**تَمِيمْ**) هو يخدمني.
لا يسكن وسط بيتي عامل غشٍّ.
المتّكل / بالكذب لا يثبت أمام عينيّ.
باكرًا المتّكل أبيد جميع أشرار الأرض،
لأقطع من مدينة الربّ
كلَّ فاعلي الإثم».

من هنا الملك، كالله، **صَدِّيقْ** (صدّيقْ، بار، مزمور ٧٢: ٧أ) و**حَسِيدْ** (الذي يُظهر الرحمة[٢٠]، مزمور ١٨: ٢٥أ؛ ٨٩: ١٥أ) بامتياز. وهو شديد الكمال (**تَمِيمْ**، مزمور ١٨: ٢٤، ٢٥ب)؛ وكالله الذي «يُظهر نفسه كاملًا» (تِتَّمَّاذْ، **تَامْ**)، والذي طرقه كاملة (**تَمِيمْ**، مزمور ١٨: ٢٥، ٣٠)، «يسلك في كمال (**تَامْ**) قلبه»، وفي وسط «بيته / بلاطه (**بَايْتْ**)» أناسٌ «يسيرون في طريق (**دِيرِكْ**) كامل (**تَمِيمْ**)» (مزمور ١٠١: ٢ب، ٦-٧أ).

على الملك أن يكون **تَمِيمْ** كالله، وذلك «بأن يسلك سبلَ الله»، أي بأن يطيع شريعة الله (**تُورَاهْ**) وأحكامها (**مِشْفَاطِيمْ**)، وفرائضها (**حُقُّوتْ**)، ووصاياها (**مِصْوُوتْ**):

«يُكافئني الربُّ حسب برّي،
حسب طهارة يديّ يردّ لي.
لأني حفظت طرق الربّ،
ولم أعصِ إلهي.
لأن جميع أحكامه (مِشْفَاطَاوْ، **مِشْفَاطِيمْ**) أمامي،
وفرائضه (حُقُوتَاوْ، **حُقُّوتْ**) لم أبعدها عن نفسي.
وأكون كاملًا (**تَمِيمْ**) معه،
وأتحفَّظ من إثّمي،
فيردّ الربّ لي كبرّي،
وكطهارة يديّ أمام عينيه (مزمور ١٨: ٢٠- ٢٤).

إن ترك بنوه [داوود] شريعتي (تُورَاتِيَ، **تُورَاهْ**)،

---

(٢٠) انظر الفصل ٤.

ولم يسلكوا بأحكامي (مِشْفَاطَايْ، **مِشْفَاطِيمْ**)،
إن نقضوا فرائضي (حُقُّوتَايْ، **حُقُّوتْ**)،
ولم يحفظوا وصاياي (مِصْوُوتَايْ، **مِصْوُوتْ**)،
أفتقِد بِعَصَا معصيتهم (بِشْعَامْ، **بِيشَعْ**)[٢١]،
وبضربات إثمهم» (مزمور ٨٩: ٣٠- ٣٢).

إذا قابلنا بين هذين المقطعين الأخيرين والمزمور ١٠١ يتبيّن لنا حالًا أنّ الملك مُلزمٌ بأن يحكم «بيتَه» (البلاط) ومدينتَه تمامًا كما يحكم الربُّ «بيتَه» (معبده) ومدينتَه، أي بحسب الشريعة (**تُورَاهْ**) الإلهيّة. السبب واضح وهو أنّ المدينةَ الملكيّة، في نهاية المطاف، مدينةُ الربّ. لدينا مثل شهير عن هذا الواقع، أي اللوحة الحجريّة الموجودة اليوم في متحف اللوفر في باريس، والتي نقش عليها قانون حامورابي، وهو الملك السادس من السلالة الأولى في بابل (بدء الألف الثاني قبل الميلاد). في أعلى اللوحة نقش نافر يُظهِر الإلهَ شماش، إلهَ العدل، وهو يكلِّف إلى حامورابي كتابة قوانين مدينة بابل. وتقدّم لنا تثنيّة الاشتراع نظرة مماثلة للملكيّة والشريعة:

«وعندما يجلس [الملك] على كرسيّ مملكته، يكتب لنفسه نسخة من هذه الشريعة (**تُورَاهْ**) في كتاب من عند الكهنة اللاويين. فتكون معه ويقرأ فيها كلّ أيام حياته، لكي يتعلّم أن يتّقي الربّ إلهه، ويحفظ جميع كلمات هذه الشريعة (**تُورَاهْ**) وهذه الفرائض (**حُقِّيمْ**)[٢٢] ليعمل بها. **لئلا يرتفع**

---

(٢١) انظر إشعياء ١١: ٤.
(٢٢) شبيهة بِ **حُقُّوتْ**.

قلبُه على إخوته، ولئلا يحيد عن الوصية (**مِصْوَاهْ**)[٢٣] يمينًا وشمالًا. **لكي يطيل الأيام على مملكته، هو وبنوه**[٢٤] في وسط إسرائيل» (١٧:١٨- ٢٠).

وهكذا كانت الألوهة والملكيّة وجماعة المدينة أي الشعب أو المواطنون على ارتباط حقيقيّ من خلال الشريعة، التي كانت، **في الوقت ذاته**، حقيقةً إلهيّةً وملكيّةً واجتماعيّة. مع ذلك، بما أنّ الشريعة (الإلهيّة) كان يذيعها الملك، أي أنّها كانت تنشأ منه، فإنّ الناس الخاضعين له، من خلال **تحقيق الملك** لهذه الشريعة، **وثباته** فيها، يُشاركون في النصر الإلهيّ الذي **مُنِحَ له**. لاحظ التعاقب بين الضميرين «أنت / هو»، اللذين يشيران إلى الملك، وضمير «نحن»، الذي يشير إلى الشعب، في المزمور ٢٠:

«ليستجب لك الربُّ في يوم الضيق!
لينصرك اسمُ إله يعقوب!
ليرسل لك عونًا من قدسه،
ومن صهيون ليعضدك!
ليذكر كلَّ تقدماتك،
ويستسمن محرقاتك!
ليعطك حسب قلبك،
ويتمّم كلَّ رأيك!
نترنّم بخلاصك،

---

(٢٣) مفرد **مِصْوُوتْ**.
(٢٤) انظر مزمور ٤٥:١٦؛ ١٣٢: ١١- ١٢.

وباسم إلهنا نرفع رايتنا !
ليكمّل الربُّ كلَّ سؤلك !
الآن عرفتُ[٢٥] أن الرّب مخلّص مسيحه ،
يستجيبه من سماء قدسه
بجبروت خلاص يمينه .
هؤلاء بالمركبات ، وهؤلاء بالخيول ،
أمّا نحن فاسمَ الربّ إلهنا نذكر .
هم جثوا وسقطوا
امّا نحن فقمنا وانتصبنا .
يا ربُّ خلّص ،
ليستجب لنا الملكُ في يوم دعائنا[٢٦]» .

في المزمور ٨٩ يتوسّل الملكُ إلى الله كي يتغاضى عن خطيئة عجزه عن حفظ الشريعة (الآيات ٣٠- ٣٢)، وأن يتذكّر وعدَه لداوود (الآيات ٣-٤،١٩-٢٩،٣٣- ٣٧)، وأن يقلب الموازين (الآيات ٤٦- ٥١)، مانحًا الملك نصرًا على الأعداء الذين أطلقهم اللهُ ضدّه (الآيات ٣٨- ٤٥). مع ذلك يهتف في وسط صلاته :

« طوبى **للشعب** العارفين الهتاف ،
يا ربُّ بنور وجهك يسلكون ،
باسمك يبتهجون اليوم كلّه ،
وبعدلك يرتفعون .

---

(٢٥) أي كاتب المزمور، كاهنًا كان أو نبيًا طقسيًا .
(٢٦) انظر أيضًا «إرتفع يا ربُّ بقوتك ! نرنّم وننعمّ بجبروتك» في نهاية المزمور ٢١.

لأنّك أنت فخر **قوتهم**،
وبرضاك ينتصب **قرنُنا**.
لأنّ الربَّ **مجنّنا**،
وقدّوسُ إسرائيل **ملكنا**» (الآيات ١٥- ١٨).

٦
صلوات الملك

الملك كرئيس كهنة

إنّ فرادة الملك كوسيط بين الإله والشعب تجعل منه نقطة اتصال بين الطرفين في كلا الاتجاهين؛ فالملك لا يعمل نيابةً عن الإله عند الشعب فحسب، ولكنّه يتشفّع أيضًا عند الإله من أجل الخاضعين له. هذا يفسّر لماذا صلّى سليمان عند تدشين هيكل أورشليم لنفسه وللشعب. فقد بدأ بصلاة إلى الله لأجل نفسه كملكٍ؛ وجليٌّ أنّ هذه الصلاة كانت من فرد واحد ولأجل فرد واحد، وما الإشارات المتكرّرة إلى داوود وأبنائه سوى دليل على أنّ مرتبة هذا الفرد كملك هي موضوع الصلاة:

> «[الربّ] الذي قد حفظت لعبدك داوود، أبي، ما كلَّمتَه به، فتكلَّمت بفمك، وأكملت بيدك كهذا اليوم. والآن أيّها الربّ إله إسرائيل، فليتحقّق كلامُك الذي كلّمت به عبدك داوود، أبي ... فالتفت إلى صلاة عبدك وتضرعه، أيها الربّ إلهي، واسمع الصراخ والصلاة التي يصلّيها عبدُك أمامك اليوم. لتكن عيناك مفتوحتين على هذا البيت ليلًا ونهارًا على الموضع الذي قلت إن اسمي يكون فيه. لتسمع الصلاة التي

يصلّيها عبدُك في هذا الموضع» (١ملوك ٨:٢٤-٢٦،٢٨-٢٩).

ثم يتابعُ صلاتَه، أيضًا **كملك**، ليقدِّم تضرّعًا من أجل الشعب، الذي يسمّيه «عبدك» (الآيتان ٣٢، ٣٦)، كما يقول رئيس الكهنة (أو الكهنة) عادةً:

«واسمع تضرّع عبدك وشعبك إسرائيل الذين يصلّون في هذا الموضع، واسمع أنت في موضع سكناك في السماء، وإذا سمعت فاغفر... فاسمع من السماء صلاتهم وتضرّعهم... لتكن عيناك مفتوحتين نحو تضرّع شعبك إسرائيل، فتصغي إليهم في كلّ ما يدعونك ...» (الآيات ٣٠،٤٥، ٥٢).

وبعد ذلك يبارك الشعب (الآية ٥٥)، ويقدِّم الذبائح (الآيات ٦٢: ٦٤)، ويكرِّس الهيكل بنفسه (الآيتان ٦٣ب- ٦٤أ).

إنّ الموازاة بين الإله والملك كاملة. وينطبق التشابه ليس فقط على العرش، بل يمتدّ ليطال المعبد أيضًا. وينعكس هذا في أنّ عبارتي **هِيكالْ** (هيكل أو بلاط) **وبَايتْ** (بيت) تُستعملان بتبادل لتدلّا إمّا إلى المعبد – سماويًا كان أو أرضيًا – أو إلى المقرّ الملكيّ. تابعُ اللهِ هو أيضًا كاهنُه، تمامًا كبطريرك القبيلة. بتعبير آخر، إنّ الملك هو المتضرع بامتياز؛ إنّه عبد الله، والخاضعون له عبيد الله، ولكن بطريقة غير مباشرة. لهذا لا يمكن أن تُرفع صلاةٌ في الهيكل إلّا إذا كان هو قائلها؛ فالمعبد، في التحليل الأخير، معبدُه هو. ويكمن السبب الرئيس لرفض الشعب وعظَ عاموس وإرميا في أنّ هذين النبيَّين لم

يعكسا وجهة النظر الرسميّة، أي وجهة نظر «التاج»، أو «الرئاسة» في لغة اليوم. فقد اعتُبِرَت كلماتهما الخطرة خيانة تستحقّ الحكم بالموت!

> «فأرسل أمصيا، كاهنُ بيت إيل، إلى يربعام، ملك إسرائيل، قائلًا قد فتن عليك عاموس في وسط بيت إسرائيل؛ لا تقدر الأرض أن تطيق كلّ أقواله... وأمّا بيت إيل فلا تعد تتنبّأ فيها بعد لأنها مقدس الملك وبيت الملك (عاموس ٧:١٠، ١٣).
>
> وسمع الكهنة والأنبياء وكلّ الشعب إرميا يتكلّم بهذا الكلام في بيت الربّ. وكان لمّا فرغ إرميا من التكلّم بكلّ ما أوصاه الربّ أن يكلّم كلّ الشعب به، أن الكهنة والأنبياء وكلّ الشعب أمسكوه قائلين: تموت موتًا! لماذا تنبّأت باسم الربّ قائلًا: مثل شيلوه يكون هذا البيت، وهذه المدينة تكون خربةً بلا ساكن؟» (إرميا ٢٦:٧- ٩).

الملك موضوع الصلاة «الشخصيّة»

لا نستطيع إذًا أن نقول – خلافًا لما يظنّه كثيرون من العلماء المعاصرين – إنّ بعض المزامير صلوات «شخصيّة». وبما أنّ حالة الضيق الأكثر شيوعًا التي نقع عليها في ما يسمّى «مراثي الفرد»[1] تكمن في المرض، يشير بعضُ العلماء إلى مزمور يتلوه حزقيّا على فراش المرض (٢ملوك ٢٠:١- ١١// إشعياء ٣٨:١- ٨) كدليل على أنّ المزمور «شخصيّ» بطبيعته. بغضّ النظر عن أنّ هذا المثل يشكّل حالة وحيدة

(١) وهي مزامير تعبّر عن تذمّر بيديه أمام الإله أفراد في حالة ضيق.

في العهد القديم بكامله - خارج كتاب المزامير - حيث نرى مريضًا يتلو مزمورًا، لم يتنبّه هؤلاء العلماء إلى أنّ الملك لم يكن مجرّد « فرد »، وأنّ موته نكبة **وطنيّة** لا شخصيّة[٢]. هذا يتّضح في النصوص التي تروي هذه القصّة:

١) يُكلَّف إشعياء تبليغ الملك أنّ الله قبل تضرّعه بالعبارات الآتية: « ارجع وقل لحزقيّا، رئيس شعبي: هكذا قال الربّ، **إله داوود أبيك**: قد سمعت صلاتك، قد رأيت دموعك. هاأنذا أشفيك، في اليوم الثالث تصعد إلى بيت الربّ. وأزيد على أيامك خمس عشرة سنة، **وأنقذك من يد ملك أشور مع هذه المدينة، وأحامي عن هذه المدينة** من أجل نفسي ومن **أجل داوود عبدي** » (٢ملوك ٢٠:٥-٦). هذا جواب الله لإنسان لم يأتِ حتى على ذكر أورشليم في صلاته! (٢ملوك ٢٠: ٣// إشعياء ٣٨: ٣)[٣].

٢) في ٢ ملوك ٢٠:٢ « وجّه حزقيّا وجهه إلى الحائط، وصلّى إلى الربّ ». أي حائط؟ فلننظر إلى ٢أخبار ٢٩: ٦، التي تقدّم خطبةً لحزقيّا عندما « فتح أبواب بيت الربّ »: « لأنّ أباءنا خانوا، وعملوا الشرّ في عيني الربّ إلهنا، وتركوه، **وحوّلوا وجوههم**[٤] عن مسكن

---

(٢) انظر الفصلين ١و ٥.

(٣) صلاته كانت ملكيّة: « آه يا ربّ، اذكر كيف سرتُ أمامك بالأمانة (**بِئيمِتْ**) وبقلب سليم، وفعلت الحسن في عينيك ». إنّ عبارة **إيمِتْ** هنا حاسمة في اعتبار هذه الصلاة صلاةً ملكيّة (انظر سابقًا في خصوص الصفات الملكيّة: **حِيسِدْ وئِيمِتْ**.

(٤) الفعل عينه المستعمل في ٢ملوك ٢٠: ٢// إشعياء ٣٨: ٢.

الربّ ، وأعطوا قفًا » . إذا أخذنا بعين الاعتبار التشديد على التوجّه نحو الهيكل ، يمكننا أن نقول إنّ التوجّه نحو « الحائط » في ٢ملوك ٢٠:٢ ينضوي على توجهٍ نحو الهيكل ذاته ؛ ربما كان الحائط محاذيًا للهيكل ، أو إلى جانب البلاط في مكانٍ قريب جدًا من الهيكل . وإلّا لماذا لم « يوجّه الملك وجهه » ببساطة إلى الربّ ؟ تظهر أهميّة الهيكل في وصيّة الله إلى حزقيّا بأن يصعد إلى الهيكل بعد شفائه (٢ملوك ٢٠: ٥) . يخبرنا إشعياء أنّ حزقيّا صلّى هذا المزمور في الهيكل بعد شفائه **كما لو كان بعد مريضًا** (إشعياء ٣٨:١٠– ٢٠) . بتعبير آخر ، إنّ الصلاة تُتلى أساسًا في الهيكل ، الذي هو هيكل الملك (الشخصيّ)[٥].

إنّ المثل الآخر الذي يُستَشهَد به أحيانًا لدعم نظرية « المزامير الشخصيّة » ، هو مثل حنّة ، أم صموئيل ، في ١صموئيل ١–٢. ولكنّه يُظهر أيضًا طبيعة المزامير الملكيّة . في شيلو كانت حنّة « تصعد سنة بعد سنة إلى بيت الربّ » (١: ٧) ، حيث كانت « تكثر الصلاة أمام الربّ » (١: ١٢) ، وقد أتت إلى هناك في وقت لاحق لتقدّم شكرها : « أسألك يا سيّدي [الكاهن عالي] ، حيّة هي نفسك يا سيّدي ، أنا المرأة التي وقفت لديك هنا تصلّي للربّ » (١: ٢٦) . علاوة على ذلك ، ينتهي المزمور الذي صلّته بعد ذلك بالحديث عن الملك : « الربُّ يدين أقاصي الأرض ، ويعطي عزًّا لملكه ، ويرفع قرن مسيحه » (١: ١٠ب) . هذا يعني أنّها صلّت مزمورًا **ملكيًا !** هذا الاستنتاج

---

(٥) عاموس ٧: ١٠– ١١. انظر أيضًا الجزء الأول ، صفحة ٢٤، والجزء الثاني ، صفحة ١٠٨.

حتميّ : لم تكن الصلاة تتمّ في هيكل الإله ، الذي هو في الوقت عينه هيكل الملك ، فحسب ، بل كانت تستعمل كلمات الملك الخاصّة ! لا نستطيع أن نسقط على الشرق الأدنى القديم وضعنا المعاصر ، حيث الصلاة يصوغها أيّ فرد إلى الإله « العالميّ » و« الموجود في كلّ مكان »[٦] ، في أي وقت وأي مكان يختاره .

المزامير بمعظمها مَلكيّة

إنّ التأكيد على أنّ مزامير أخر نشأت في أوساط « عائليّة » ، كما لو كان الشرق الأدنى القديم شبيهًا بأوروبا أو أميركا الشماليّة بين القرنين السابع عشر والعشرين ، حيث يتلو ربُّ العائلة « مزمورًا » خاصًّا على المائدة ، أو حول سرير عضو مريض من أعضاء العائلة ، أو في مناسبة ضيق أو فرح ، إنما هو أيضًا إصرار غير مؤكّد. ويريدنا البعضُ أن نصدّق أنّ « مزامير الرثاء » كانت تُستعمل في أوقات الأزمات في أوساط العائلة أو الأصدقاء القريبين ، بقيادة خبير في الطقوس ! وتشبّه هذه الفرق أيضًا بفرق العلاج المعاصرة ، التي يديرها خبير في هذه الأمور ![٧] لن أقدّم براهين ضدّ استخدام « النذّابين » الرسميّين في الشرق الأدنى القديم للتعبير في الظاهر عن أحاسيس الحزن ، وقد كانت الغاية من هؤلاء التخفيف من بعض الضغط النفسي عند المبتلين . غير

(٦) انظر الفصلين ٢ و٣.

(٧) انظر على سبيل المثال : E. S. Gerstenberger, "Psalms: Part 1 with an introduction to Cultic Poetry, Grand Rapids, 1988, referred to by James Limburg, Psalms, Book of" , in David Noel Freedman, ed... the Anchor Bible Dictionary, Vol. 5 p. 525.

أنّ الندب كان يُستعمل عند الكوارث النهائيّة، سواء أكانت شخصيّة، كالموت[٨]، أو جماعيّة، كدمار المدينة[٩]، أو هزيمة نهائيّة للأمّة[١٠]. هذا بالإضافة إلى أنّ الترانيم الجنائزيّة أو المراثي كانت تُنظَم، شكلًا ومضمونًا، على أساس **القيناه**، وهو وزن معروف في الشعر العبريّ[١١]، الأمر الذي يعني أنّها لم تكن إنشاءً ارتجاليًا، بل قصائد تقليديّة معدّة لمناسبات خاصّة. ويبدو أنّ لا شيء تغيّر جوهريًا منذ ذلك الوقت. هناك الكثير من الأمثلة على صيغتنا المعاصرة للمقاربة «العامّة» أو «التقليديّة» للمناسبات المهمّة من الحياة: بطاقات الدعوة إلى الأعراس؛ أغاني الأعراس؛ بطاقات النعي؛ الخ. في كلّ هذه الأمثلة تبقى اللمسة «الشخصيّة» ميزة «مضافة» ولا تتعدّى مستوى الاسم.

المهمّ هنا هو أنّه رغم أنّ العائلة قد تستعمل مزمورًا أو صلاةً، لا بدّ من أن يكون هذا النصّ قد نشأ في مكان آخر. لا أقترح هنا أنّ الصلاة نشأت في محيط مدنيّ؛ كانت بالتأكيد معروفةً في الحياة القبليّة. ولكن بمّا أنّها توجّهت إلى الإله، كانت في العادة تُؤدّى في معبد الإله، بواسطة القنوات الرسميّة للإله، التي قد تتمثّل في البطريرك أو في كاهن معبد معيّن. بتعبير آخر، كانت الصلاة أساسًا شأنًا رسميًّا لا

(٨) تكوين ٥٠:١٠؛ ٢صموئيل ١:١٧؛ ٢ أخبار ٣٥: ٢٤- ٢٥؛ إرميا ٣١: ١٥.

(٩) إرميا ٩: ١٠- ١١، ٢٠- ٢١؛ حزقيال ٢:١٠ و٤: ١- ٣؛ ١٩؛ ٢٦:١٧؛ ٢٧:٢، ٣٢؛ ٢٨:١٢؛ عاموس ٥:١٦-١٧.

(١٠) إرميا ٦:٢٦؛ ٧: ٢٨- ٢٩؛ ٩: ١٠- ١١؛ ٤٨: ٣٨؛ مراثي ٢:٥؛ حزقيال ١٩؛ ٢٦:١٧؛ ٢٧:٢، ٣٢؛ ٢٨:١٢؛ ٣٢:٢،١٦؛ عاموس ٥: ١- ٢؛ ٧: ٧- ٨؛ ميخا ٢: ٤.

(١١) انظر تعليقي على عاموس ٥:١ في الجزء الثاني، الصفحات ٨١- ٨٣.

شخصيًّا. وهذا منطقيّ في مجتمع، حيث كان الإله قبليًّا لا شخصيًّا[١٢]. هذا يصحّ أيضًا على المجتمعات الملكيّة حيث كانت الآلهة تُربَط بالمدينة أو بالأمّة أو بالملك[١٣]. على هذا المستوى أيضًا بقيت الأشياء على حالها على مرّ العصور. لاحظ الأمثلة الآتية:

١) في القرون الوسطى، كانت الأمم في أوروبا الشرقيّة والغربيّة تُعمَّد على مثال قائدها. كان هو يعترف **أولًا** بالإيمان المسيحي، **ثم** يتبعه الخاضعون لحكمه. عندنا مثل خان بوريس والبلغار في السنة ٨٦٤، والأمير فلاديمير والروس في السنة ٩٨٩.

٢) أثناء حركة الإصلاح التي شهدتها الكنيسة الغربيّة في القرن السادس عشر، برزت قضيّة بدأت، ويا للغرابة، كموقف لا مساومة فيه «من الإنجيل» و«الإيمان الشخصيّ»، ثم وجدت حلًّا عمليًّا في ألمانيا، موطن لوثر، على أساس المبدأ القائل: مَن يحكم إمارةً يختار دين إمارته (Cujus regio hujus religio) وتفاديًا لإهراق الدماء تقرّر أن يختار كلّ أمير ولاءه الشخصي، إمّا للكاثوليكيّة الرومانيّة أو للبروتستانتيّة، وعلى إمارته أن تحذو حذوه. وإذا كان بين الخاضعين لإمرته مَن هو غير راضٍ فما عليه سوى الانتقال إلى إمارة أخرى.

٣) حتى اليوم في أوروبا الغربيّة، على ملك هولندا أن يكون على الإيمان المُصلَح، في حين أنّ الملك البريطانيّ من حيث وظيفته عضو في الكنيسة الأنكليكانيّة ورأسها.

---

(١٢) انظر الفصل ١.

(١٣) انظر الفصل ٥.

كلُّ هذا يعني أنّ الكيانَ المصلّي في الهيكل الإلهيّ والملكيّ معًا، هو إمّا الملك أو الأمّة، وليس الفرد على الإطلاق. وكانت الصلاة تُتلى، في نهاية المطاف، إمّا من قِبَل الملك أو من أجله(١٤). ولهذا كانت صلاة «الفرد الذي في ضيق» – سواء أتلاها هو أو كاهن نيابةً عنه – إمّا مزمورًا ملكيًّا أو مبنيّة على أساس مزمور ملكيّ، كما تُظهر التعابير المستعملة في معظم المزامير. هذا يفسّر موقفَ M. Dahood في مقدّمة كتابه Psalms III:

> «يصنِّف العلماء بعامة أحد عشر مزمورًا كمزامير ملكيّة، أي مزامير تُرنّم في مناسبات احتفاليّة تكريمًا للملك أو البيت الملكيّ. هذه المزامير ٢؛ ١٨؛ ٢٠؛ ٢١؛ ٤٥؛ ٧٢؛ ٨٩؛ ١٠١، ١١٠؛ ١٣٢؛ ١٤٤. يمكننا أن نضيف إلى هذه اللائحة المزامير الآتية: ٣،٢٢،٢٧ (مع أننا لم نقبل بها بعد في Psalms I)، ٤١ (مرجّح)، ٥٤، ٥٧، ٥٩، ٦١، ٦٣، ٨٦، ٩١، ٩٢، ١٠٢، ١٢٧، ١٣٠، ١٣٨، ١٤٣(١٥).

بعض الكلمات – المفاتيح التي تساعدنا على تحديد هذه المزامير كمزامير ملكيّة هي: **شِمْ** «اسم»؛ **عَنَاهْ** غَزَا؛ **عِيبِدْ** «عبد»؛ **حِيسِدْ وئِيمِتْ** «الرحمة والحقّ»؛ **أَدُوناي** «سيّدي»؛ **كَبُودْ**

(١٤) مثلًا مزمور ٢؛ ١٨؛ ٢٠؛ ٢١؛ ٤٥؛ ٧٢؛ ٨٩؛ ١٠١؛ ١١٠؛ ١٣٢؛ ١٤٤. هذا ينطبق على الصلوات التي يُعتقَد أنّها أُخِذَت من المحيط القبليّ، وأُدخِلَت في نظام هيكل المدينة.

(١٥) من خارج هذه اللائحة يعتبر داهود المزمور ٢٨ مزمورًا ملكيًّا وذلك في تعليقه على مزمور ٩٢ في Psalms II, p. ٣٣٨.

«مجد»؛ **مَجَانْ** «مِجَنّ» (لقب إلهيّ)؛ **سُورِي** «حصني»؛ **نَغِيدْ** «قائد» (لقب إلهيّ)؛ الاسم الإلهيّ المركّب **يهوه عِلْيُونْ** «الربّ العليّ»؛ الموازاة بين **سَرَاهْ** «خصومي»، **وأُيِبَايْ** السمة الشموليّة على البرهان اللغويّ لدعم هذا التصنيف الملكيّ».

بعد بضع سنوات ناقش J. H. Eaton في كتابه "Kingship and Psalms"[١٦] «نمو التفاسير الملكيّة» في المقطع الرابع من الفصل الأول وعنوانه «ما هو عدد المزامير الملكيّة؟ مناقشة عامة». في نهاية هذا المقطع، وبعد الإشارة إلى تفسير داهود مباشرة، كتب J. H. Eaton:

«أخيرًا أجرؤ هنا على العودة إلى تفسيري الصغير الذي كتبته السنة ١٩٦٧. بعد أن اطّلعت على التفاسير المتضاربة لشخص «كاتب المزامير»، والتي ناقشتُ نموذجًا منها آنفًا، شرعتُ في التأمل في كلٍّ مزمور بعقل منفتح. وقد استعنت بشهادات متناقضة مثل شهادات Kraus و Mowinckel. وكانت نتيجة هذا أنّي وجدت التفسير الملكيّ أكثر إرضاءً في العدد عينه تقريبًا من الأمثلة كما عند Mowinckel في GT[١٧]. أمّا ما دفعني إلى كتابة هذا الكتاب فهو أنّ النصّ في حالات عديدة يرى الحياة ككلّ عندما يُنظَر إليه من هذه الزاوية» (صفحة ١٩- ٢٠).

(١٦) لا تاريخ محدّدًا للكتاب، لكنّه يعود حتمًا إلى ما بعد ١٩٧٥، وذلك لأنّ الإهداء يورد: في ذكرى ف.م. لوموان + ١٩٧٥.

(١٧) ١٩٥٥، Salmeboken, ١ Det Gamle Testamente iv.

ثم ، على أساس المقطع الخامس من الفصل الأول ، « براهين عامّة لتفسير ملكيّ موسّع » ، خلص Eaton إلى اللائحتين الآتيتين في الفصل الثاني : (أ) مزامير ذات مضمون ملكيّ واضح : ٣؛ ٤؛ ٧؛ ٩-١٠؛ ١٧؛ ٢٢؛ ٢٣؛ ٢٧؛ ٢٨؛ ٣٥؛ ٤٠؛ ٤١؛ ٥٧؛ ٥٩؛ ٦١؛ ٦٢؛ ٦٣؛ ٦٦؛ ٦٩؛ ٧٠؛ ٧١؛ ٧٥؛ ٨٩؛ ٩١؛ ٩٢؛ ٩٤؛ ١٠٨ (مع ٤٤، ٦٠، ٧٤، ٨٠، ٨٣، ٨٤)؛ ١١٨؛ ١٣٨؛ ١٤٠؛ ١٤٣؛ (ب) ومزاميرُ ذات مضمون ملكيّ أقلّ وضوحًا : ٥؛ ١١؛ ١٦؛ ٣١؛ ٣٦؛ ٤٢-٤٣؛ ٥١؛ ٥٢؛ ٥٤؛ ٥٥؛ ٥٦؛ ٧٣؛ ٧٧؛ ٨٦؛ ١٠٢؛ ١٠٩؛ ١١٦؛ ١٢٠؛ ١٢١؛ ١٣٩؛ ١٤١؛ ١٤٢. في المقطع الثالث من الفصل الثاني عدّد Eaton المزامير التي « من الأفضل ألّا تُستعمَل في إعادة تركيب فكرة الملكيّة في المزامير ، إلّا إذا تغيّر المنظور العلميّ بشكل جذريّ » ؛ ١؛ ٦؛ ٨؛ ١٢؛ ١٣؛ ١٤؛ ١٥؛ ١٩؛ ٢٥؛ ٢٦؛ ٣٢؛ ٣٧؛ ٣٨؛ ٤٩؛ ٥٣؛ ٥٨؛ ٦٤؛ ٧٨؛ ٨٨؛ ١٠٣؛ ١٠٤؛ ١٠٦؛ ١١٩؛ ١٢٢؛ ١٢٣؛ ١٢٩؛ ١٣٠؛ ١٣١؛ ١٤٥؛ ١٤٦. مع ذلك أضاف مباشرةً بشكل لافت للنظر : « **غير أنّه من المهمّ أن نلاحظ أنّه حتى في هذه الحالات ليست ثمة إشارة أكيدة إلى « مزامير » شخصيّة . فالأسلوب والخلفيّة اللذان يغلبان عليها لا يختلفان عن الطقس الرسميّ لأورشليم** » .

إنّ موقف Eaton الأخير ألقى ظلالًا من الشكّ على تسمية Dahood المتكرّرة لعدد من المزامير صلوات « شخصيّة » . غير أنّ تردّد Eaton في اعتبار بعض المزامير ملكيّة لا مبرّر له إذا أخذنا بعين الاعتبار

العناصر المتّصلة بالملكيّة ، والتي ناقشتها في الفصول السابقة . في الملحق الذي يلي هذا الفصل أعرض بعض الأسباب المحدّدة التي تجعل العديد من المزامير « المشكوك بأمرها » مزامير « ملكيّة » بلا ريب .

مزامير الهيكل

إذا أُخذ شرح Eaton بعين الاعتبار يمكننا أن نضيف بثقةٍ أنّه رغم كوننا لا نستطيع أن نثبّت الطابع الملوكيّ لعديد من المزامير الأخر بطريقة بعيدة عن كلّ شكّ ، إلّا أنّ لغة هذه المزامير تشبه إلى حدٍّ بعيد لغة المزامير الملكيّة ، وفي أي حال لا يبدو أنّ هذه المزامير « شخصيّة » بطبيعتها . لسنا بحاجة هنا إلى أن نغوص في مناقشة مفصّلة لكلّ مزمور بمفرده ؛ ما ينبغي أن أشدّد عليه هو أنّه ابتداءً من المرحلة الداوديّة السليمانيّة دخلت المزامير في يهوذا وإسرائيل تحت إشراف صارم من قِبَل الهياكل الملكيّة .

حتى لو لم نستبعد إمكانيّة أن يكون تقليد شفويّ للمزامير نشأ خارج المعابد الرسميّة ، إلّا أنّه ينبغي ألّا ننسى أن كتاب المزامير مع سائر العهد القديم كان ، في نهاية المطاف ، نتاج قيادة ما بعد السبي اليهوذيّة ، التي كانت أساسًا كهنوتيّة ولاويّة(١٨). بدءًا بإصلاح التثنية ، الذي كان في الأساس عمل الكهنوت الأورشليميّ(١٩)، كان كلّ النشاط الأدبيّ الذي أصبح في النهاية العهد القديم في أيدي الكتبة الكهنوتيّين / اللاويّين . علاوة على ذلك ، إذا أخذنا بعين الاعتبار موقف

---

(١٨) انظر الجزء الأول ، الصفحات ١٩٩- ٢٠٦.

(١٩) انظر الجزء الأول ، الفصل السادس .

المصلحين المتصلّب بشأن الأُحاديّة الصارمة لهيكل أورشليم وعبادته، يصعب التصوُّر أنّهم اعتمدوا في عملهم التحريريّ الذي أنتج كتاب المزامير (مئة وخمسون مزمورًا قانونيًا بالضبط) أي شيء آخر لم يكن جزءًا من مزامير هيكل أورشليم الرسميّة.

ملحق

المزمور ٦

يُعرف عادة « بتضرّع شخصيّ للنجاة من المرض » . غير أنّ ذكر **كُولْ سُورِرايْ** (كلّ مضايقي ، الآية ٧) ، والطلب بأن يخزي **كُولْ أُويِبايْ** (كلّ أعدائي ، الآية ١٠) برهان ضدّ الخلفيّة « الشخصيّة » ، خصوصًا إذا أخذنا بعين الاعتبار التشابه مع حزقيّا في إشعياء ٣٨// ٢ ملوك ٢٠.

المزمور ٨

نشيد تسبيح لله ، يبدأ بتسبيح اسم الله وينتهي به (الآيتان ١أ و ٩) . وهو شبيه بالمزامير التي تمجّد الله كملك وخالق ، وذلك لأنه : (أ) يتحدّث عن مجده (الآية ١ب) ؛ (ب) يشير إلى عمله في الخلق وإلى العالم الذي « كوّنته » (الآية ٣٠) ؛ (ج) يذكر **عُزْ** الله – « حمد » في ترجمة فانديك – ضدّ أضدّاده وأعدائه (الآية ٢) . في هذا السياق يأتي ذكرُ « الإنسان / ابن آدم » الذي « أنقصه [الله] قليلًا عن **إِلُوهِيمْ** (الله أو الآلهة) – « ملائكة » في ترجمة فانديك – (الآية ٥أ) ، والذي « بمجد وبهاء (**هَدَار**) كلّلته » (الآية ٥ب) . و« جعلت كلّ شيء تحت قدميه » (الآية ٦ب) . لا ترد **هَدَارْ** و« تحت قدميه » إلّا في سياق ملكيّ . فالعبارة الأولى نجدها

فقط في مزامير تتحدّث إمّا عن ملكيّة الله[٢٠] أو عمله في الخلق/ الفداء[٢١]، أو عن الملك[٢٢]، في حين أن العبارة الثانية تعكس فكرة السيادة[٢٣] والنصر[٢٤].

هناك أيضًا موازاة لافتة بين هذا المزمور والمزمور الملكيّ ٢١. قارن بين «**بمجد وبهاء (هَدَارْ) تكلّله**» (مزمور ٨: ٥) و«وضعت على رأسه تاجًا من إبريز... عظيم مجده بخلاصك، جلالًا (**هَدَارْ**) وبهاءً تضع عليه» (مزمور ٢١: ٣ب، ٥). كالمزمور ٨، يذكر المزمور ٢١ أعداء الله (الآية ٨)، ويسمّيهم بطريقة غير مباشرة «بني آدم» (الآية ١٠).

المزمور ١٣

يعبّر الملك عن ثقته برحمة الله (حِيسِدْ، الآية ٥أ). لاحظ استعمال ضمير المتكلّم المفرد في النصّ كلّه؛ تسمية «إلهي» لمخاطبة الربّ (الآية ٣)؛ والإشارة إلى أنّ العدو الذي «ارتفع عليّ» (الآية ٢ب)، «يهتف بأني تزعزعت» (الآية ٤ب) ويقول «قد قويت عليه» (الآية ٤أ).

(٢٠) مزمور ٢٩:٤؛ ٩٦:٦؛ ١٤٥:٥، ١٢؛ ١٤٩:٩.
(٢١) مزمور ٩٠:١٦؛ ١٠٤:١؛ ١١١:٣.
(٢٢) مزمور ٢١:٥؛ ٤٥:٣، ٤؛ ١١٠:٣.
(٢٣) مزمور ١٨:٩.
(٢٤) مزمور ١٨:٣٨؛ ١١٠:١.

المزمور ١٩

رغم عدم استعمال ضمير المتكلّم المفرد، نجد في هذا المزمور قدرًا كبيرًا من العناصر الموجودة في المزامير الملكيّة: تمجيد قدرة الله في الخلق (الآيات ١-٦)؛ تسبيح الشريعة الإلهيّة (الآيات ٧-١٠) التي يتمسّك بها كاتب المزمور تمسّكًا صارمًا (الآيات ١١-١٣)؛ إشارة إلى الله بعبارة سُورِي (صخرتي، الآية ١٤)؛ كاتب المزمور يسمّي نفسه «عبدك [عبد الربّ] (الآيتان ١١ و١٣).

المزمور ٢٥

تعبير آخر عن الثقة بالله في مواجهة موضوع الأعداء (الآيتان ٢ و١٩) بارتباط مع الخزي (الآيتان ٢-٣)[٢٥]؛ **حِيسِدْ وئِيمِتْ** (الرحمة والحقّ) ترتبط بشريعة الله (الآية ١٠)؛ نسلُ الإنسان البارّ الذي سيملك الأرض (الآية ١٣). يحتوي هذا المزمور أيضًا على صلاة «لإله خلاصي» (الآية ٥) من أجل السلامة الخاصّة مقترنة بطلبة لفداء الشعب (الآية ٢٢).

المزمور ٣٧

إنّ الإشارة المتكرّرة إلى العديد من العناصر «الملكيّة» هي التي تضفي على هذا المزمور لونًا «ملكيًا». وهذه العناصر هي: **مِرِعِيمْ** (الأشرار، الآيتان ١، ٩) **ورِشَعِيمْ** (الأشرار، الآيات ١٠، ١٢، ١٤،

(٢٥) لاحظ أيضًا الموازاة بين الآية ٢ ومزمور ٢٢:٥ في الإشارة إلى الاتكال على الربّ و«عدم الخزي».

١٦، ١٧، ٢٠، ٢١، ٣٢) الذين يشنّون الحرب (الآيات ١٢، ١٤-١٥؛ ٣٢) ويتآمرون (**زَمَامْ**، الآية ١٢؛ قارن مع مزمور ٣١: ١٣ب)؛ **صَدِّيقْ / صَدِّيقِيمْ** (الصدّيق، الصدّيقون، الآيات ١٢، ١٧، ٢١، ٢٥، ٣٢)؛ **تَمِيمِيمْ** (الكاملون، الآية ١٨)؛ **يَشْري دِيرِكْ** (المستقيمون في طرقهم)؛ **أَدُونَايْ** (سيّدي، الآية ١٣) الذي **يِسْحَاقْ** (يضحك، الآية ١٣؛ قارن مع مزمور ٢: ٤) على الشرير. يتحدّث كاتب المزمور عن **مِشْأَلُوتْ** (سؤل، الآية ٤ب؛ قارن مع مزمور ٢٠: ٥ج) قلبه (الآية ٤ب؛ قارن مع مزمور ٢١/ ٢أ)؛ وعن «تسليم **طريقه** للربّ» (الآية ٥أ[٢٦]؛ قارن مع مزمور ٢٢: ٨) بعدم إطلاق العنان لغضبه (**أَبْ**، الآية ٨أ) **وهِماهْ** (سخط، الآية ٨أ)، حتى يمنحه الله **صِيدِقْ** (برّ، الآية ٦أ) **ومِشْفاطْ** (الحقّ، الآية ٦ب). إذا فعل هذا وهو ينتظر أن يتدخّل الربّ لأجله (الآية ٣٤؛ قارن مع مزمور ٢٥: ٥، ٢١؛ ٢٧: ١٤، مرتين؛ ٣٩: ١٧[٢٧]؛ ٤٠: ١؛ ٥٢: ٩ب[٢٨])، لكي يملك هو والودعاء الذين حوله الأرض (الآيات ١١أ؛ ١٢ب؛ ٢٩) إلى الأبد بواسطة نسله (الآيات ٢٧- ٢٩).

المزمور ٣٨

صلاة للنجاة من مرض مميت من شخص يخاطب الإله بعبارة

(٢٦) أيضًا الآيتان ٢٣ب و ٣١أ.

(٢٧) المزمور ٣٩ مزمور ملكيّ من دون شكّ: إنّه صلاة إلى **أَدُونَايْ** (سيّدي، الآية ٧) للنجاة من مرض مميت.

(٢٨) لاحظ الموازاة «توكّلت» في الآية ٨ب.

أَدُونَايْ (سيّدي، الآيتان ١٠، ١٥) **وإِلُوهَايْ** (إلهي، الآيتان ١٥ و ٢١)، ويشير إلى عدد «أعدائي» العظيم والكبير (الآية ١٩). تقدّمُ الأعداء سمح به الله نفسه (الآيتان ١– ٢)، كما في المزمور الملكيّ ٨٩ (الآيات ٣٨– ٤٥، وخصوصًا الآية ٤٢)؛ لهذا السبب ينتظر كاتب المزمور من الربّ أن يغيّر رأيه ويحارب من أجله، لا ضدّه (الآيتان ١٥– ١٦؛ قارن مع ٨٩:٤٦– ٥١).

المزمور ٥٨

إذا جمعنا المفرد **صَدِّيقْ** (صديق، الآيتان ١٠و ١١)، وصورة المعركة (الآيتان ٦، ١٠)، وتسمية الأعداء «أشرارًا» (الآيتان ٣، ١٠) ومناشدة الله ليحارب عن كاتب المزمور (الآيات ٦– ٩)، يكتسب المزمور نكهة «ملكيّة». هذا بالإضافة إلى أنّ الأعداء يُنظَر إليهم «كآلهة» أو «أسياد أقوياء» يحاكمون البشر، الأمر الذي يعكس خلفيّة تشبه تلك الموجودة في المزمور ٨٢ الملكيّ؛ من هنا ضرورة التدخّل الإلهيّ (الآيات ٦– ٩).

المزمور ٦٤

الأعداء هم **مِرِعِيمْ** (أشرار، الآية ٢) «يتآمرون» (**سُودْ**، الآية ٢؛ شبيهة **بنُوسَادْ** في مزمور ٢١:١ و٣١: ١٤ب) ويشنّون الحرب (الآيتان ٣– ٤) على **التَامْ** (الكامل، الآية ٤) **وصَدِّيقْ** (الصدّيقْ، الآية ١٠) الذي يحارب عنه الله نفسُه (الآيات ٧– ٩). مع الصدّيق سوف «يبتهج كلُّ المستقيمي القلوب» (الآية ١٠)، أي الملك وشعبه.

المزمور ٨٨

مثل المزامير التي درسناها سابقًا، تُظهر هذه الصلاة «الشخصيّة» التي يتلوها شخص يفتك به مرضٌ مميت، سلسلةً من الميزات «الملكيّة». يُنسب المرضُ مباشرةً إلى غضب الله (**هَمَاهْ**، الآية ٧أ **وهَرُونْ**، الآية ١٦أ) من دون ذكر أعداء الخارج. الأعداء أصدقاء حرّضهم الله على كاتب المزمور (الآيتان ٨، ١٨). يُعبَّر عن الغضب الإلهيّ بواسطة **مِشْبَرِيمْ** (الأمواج، الآية ٧ب) **ومَايِمْ** (المياه / السيول، الآية ١٧). وأخيرًا يطلب كاتب المزمور الشفاء من **حِيسِدْ** الله (رحمة، الآية ١١أ) **وإِمُونَاهْ** (أمانته، الآية ١١ب).

صلوات الاستسقاء

المزمور ٤ جزءٌ من لائحة Eaton التي ضمّت مزامير «ذات مضمون ملكيّ واضح»[٢٩]. إنّ النقطة الأساسيّة في مناقشته هي أنّ هذا المزمور صلاة لإنهاء الجفاف، الذي يعبَّر عن نقيضه بكلمة **طُوبْ** (جيد)[٣٠]. ذهب Dahood أبعد من ذلك وأظهر بإقناع أنّ اللفظة العبريّة **طُوبْ** في الآية ٦[٣١] ينبغي أن تُفهَم على أنّها تشير إلى المطر[٣٢]. هذا يتوافق بوضوح مع المفهوم الذي بحثته في الفصل ١

(٢٩) لاحظ أيضًا أن كاتب المزمور يدعو نفسه **حَسِيدْ** الربّ (تقيّ الربّ) في الآية ٣.

(٣٠) Eaton, pp. ٢٩ -٣٠.

(٣١) الآية ٧ عند Dahood.

(٣٢) Dahood I, pp. ٢٥ -٢٦ انظر أيضًا تعليقي على يوئيل ٢٣:٢ في الفصل ٤.

وهو أنّ الملك كان يُعتبَر مصدرًا للحياة في مملكته وحافظًا لها . من المناسب إذًا أن نعتبر المزمورين ٦٥و ٨٥ صلاتي استسقاء يتلوهما الملك عن الشعب بصفته رئيس كهنة . أمّا المزمور ٧٦ فهو ، بدوره ، صلاة استسقاء عامّة تستعين بالنموذج « الملكيّ » في الطلبات .

٧

مزامير السبي وما بعده

إنّ النتيجة الطبيعيّة لِما خَلُصْنَا إليه في الفصل السابق هي أنّ القيادة الكهنوتيّة في مرحلتي السبي وما بعده صاغت مزاميرها الرسميّة على نمط هيكل أورشليم في المرحلة التي سبقت السبي، مستخدمةً أسلوبَه. وهذا تطوّر منطقيّ، ذلك لأن القيادة الكهنوتيّة كانت، في صَلاتها عن الشعب، تأخذ دور الملك ككاهن أعلى. لكن، بسبب موقف الإصلاح التثنويّ المعادي للملكيّة[١]، الذي بلغ أوجَه في تصوّر كهنوتيّ لمجتمع من دون ملك، يكون فيه الربُّ الحاكمَ الأوحدَ من دون أيّ وسيط[٢]، تميّزت الصيغة الجديدة لمزامير ما بعد السبي بعدم استعمال ضميري المتكلّم والغائب المفردين عند الإشارة إلى الملك. أمّا مركز هذا التعليم الكهنوتيّ في مرحلة ما بعد السبي، والمضمَّن الكتب الموسويّة الخمسة[٣]، فنجده في التصريح الآتي: «إنّي أنا الربّ إلهكم، فتتقدّسون، وتكونون قدّيسين، لأنّي أنا قدّوس... إنّي أنا الربّ إلهكم الذي أصعدكم من أرض مصر، ليكون لكم إلهًا؛ فتكونون قديسين لأنّي أنا قدّوس» (لاويين ١١:٤٤–٤٥؛ وأيضًا

(١) انظر الجزء الاول، الصفحات ١٧٣–١٧٨.
(٢) انظر الجزء الثاني، الصفحات ٢١٢–٢١٤.
(٣) انظر الجزء الأول، الصفحات ٢٠٨–٢١٣.

١٩: ٢ب؛ ٢٠: ٧، ٢٦). يتوجّه هذا التصريحُ إلى «كلّ جماعة بني إسرائيل» مباشرةً (١٩: ٢أ؛ أيضًا ١١: ٢أ؛ ٢٠: ٢أ) من دون الإشارة إلى الكهنة كوسطاء للكلمة الإلهيّة. وفي الواقع كان الكهنة أنفسهم يتلقّون الرسالة بطريقة غير مباشرة، ذلك لأنّ الله كان يتكلّم إلى هارون ويأمره أن ينقل بدوره ما يسمعه إلى الكهنة (٢١: ١، ٦-٨)[٤]. فالقداسة كونها امتيازًا إلهيًّا خاصًّا بالإله، وتاليًا بالملك[٥] قد امتدّت إلى كهنوت الهيكل كـ Locum Tenens للملك، واعتبرت في مرحلة ما بعد السبي امتيازًا لكلّ أعضاء الجماعة. بتعبير آخر، صار باستطاعة الشعب **كخاضع مباشر للملك الإلهيّ** أن يتوجّه إليه في الصلاة على نحو مباشر، أي باستعمال النمط والأسلوب «الملكيّين».

ونتيجة ذلك صارت صفاتٌ هي في الأساس إلهيّةٌ وملكيّةٌ، مثل **صدِّيقْ وحَسِيدْ**، صفاتٍ للشعب **من دون** وساطة الملك. وأصبحت مناشدةُ الله للخلاص من مرض أو أي ضيق آخر مفعمةً بالإشارات إلى الأشرار والأعداء. ولهذا من الصعب جدًّا، بالنسبة إلى مزامير عدّة، أن نقرّر، بالاستناد إلى صيغة الضمائر وشخصها وعددها، ما إذا كانت تعود في أصلها إلى مرحلة ما قبل السبي أو ما بعده. فكاتب المزامير الذي يستعمل ضمير المتكلّم المفرد، قد يكون فردًا يهوذيًّا من مرحلة ما بعد السبي، وليس الملك؛ وكذلك الذي يستعمل ضمير المتكلّم

---

(٤) لاحظ أنّ التوجّه إلى الكهنة غير مباشر بالمقارنة مع التوجّه إلى كامل جماعة بني إسرائيل.

(٥) انظر الفصل ٤ بارتباط مع مناقشة «المجد».

الجمع، إذ يجوز أن يكون ملكًا من مرحلة ما قبل السبي يُدخِل شعبه في صلاته، وليس يهوذيًا من مرحلة ما بعد السبي يتكلّم عن كلّ الشعب. تفسّر هذه الشكوك لماذا ينقسم العلماء غالبًا في حكمهم على أصل مزمور معيّن. غير أنّ عبء البرهان ينبغي أن يُلقَى على كاهل أولئك الذين يريدون أن يعتبروا مزمورًا معيّنًا لاحقًا للسبي، وذلك للسبب الآتي: ما هو الدافع لأن يؤلّف أحدهم مزمورًا جديدًا لوضع معيّن، إذا كان أسهل بكثير تعديل مزمور موجود أصلًا ومتوفّر، ويستعمل الأسلوب عينَه؟ لا حاجة لخلق مزمور جديد بالكلّيّة إلّا إذا نشأ وضع خاص جديد في مرحلة السبي أو ما بعده، لا يقدّم أيّ مزمور موجود أصلًا نموذجًا أو منطلقًا جيدًا له. إن ما يؤكّد هذه النظرةَ نسبةُ معظم المزامير إلى شخصيات من مرحلة ما قبل السبي كداوود[٦]، و (بني) قورح[٧] وآساف[٨]. قورح وآساف كانا لاويين (١أخبار ٦: ١٩-٢٢؛ ٣٩: ٤٣)، أي في خدمة الهيكل، في حين أنّ آساف يُقال عنه بشكل خاص إنّه مغنٍ في الهيكل (الآية ٣١). إذا أضفنا إلى اللائحة مزامير الارتقاء الخمسة عشر ١٢٠-١٣٤- من بينها المزامير «الداووديّة» ١٢٢؛ ١٢٤؛ ١٣١؛ ١٣٣- يتّضح الاستنتاج الآتي: كانت المزامير تُعتَبر مرتبطةً بخدمة الهيكل، وتاليًا طقسيّة بالمعنى الدقيق للكلمة. هذا ينطبق على مجموعة مزامير سابقة للسبي و**ملكيّة**.

(٦) مزمور ٣- ٤١؛ ٥١- ٦٥؛ ٦٨- ٧٠؛ ٨٦؛ ١٠١؛ ١٠٣؛ ١٠٨- ١١٠؛ ١٢٢؛ ١٢٤؛ ١٣١؛ ١٣٣؛ ١٣٨- ١٤٥.

(٧) مزمور ٤٢- ٤٣ (متّصلان)، ٤٤- ٤٩؛ ٨٤؛ ٨٥؛ ٨٧؛ ٨٨.

(٨) مزمور ٥٠؛ ٧٣- ٨٣.

امّا في خصوص الأوضاع أو الظروف اللاحقة للسبي فهي تنحصر إمّا بالكارثة الوطنيّة الناجمة عن دمار أورشليم، أو بنتيجتها الطبيعيّة أي زوال الوظيفة الملكيّة. كانت الأولى على أساس المزامير ٧٤؛ ٧٩؛ ١٣٧؛ وعلى الأرجح[٩] ٥١. وكانت للثانية نتائج أكثر تنوعًا، ظهرت في تركيز جديد على الشريعة والحكمة والتاريخ.

إعلاء الشريعة

رأينا في الفصل السادس كيف كان الحكم الملكيّ يعبّر عن المشيئة الإلهيّة بقدر ما كان يلتزم بالشريعة الإلهيّة. لهذا، بعد إقصاء الملك كوسيط ضروريّ بين الله وشعبه، أصبحت الشريعة الجسر **المباشر** بين هذين الاثنين؛ من هنا بروز الشريعة في اليهوديّة الناشئة[١٠]. هذا يفسّر لماذا يُخصَّص المزمور ١١٩ بكامله لموضوع الشريعة الإلهيّة، الأمل الرئيس ليهوذا في مرحلة ما بعد السبي، ومركز اهتمام الشعب[١١]. هذا المزمور مرتّب بطريقة أكروستيكيّة. تشتقّ الصفة «أكروستي» من اليونانيّة **أكروستيخيس** («نهاية السطر»، من **أكرون**، «طرف» و **ستيخوس**، «سطر، آية»)، وتشير إلى القصائد المنظومة بحيث تشكّل الأحرف الأولى من أبياتها (أو مجموعة أبياتها) كلمة أو اسمًا أو جملةً أو، في بعض الأحيان، الأبجديّة. إنّ الخيار الأخير هو

(٩) انظر Eaton، صفحة ٧٢.

(١٠) انظر الجزء الأول، الصفحات ٢٠٨-٢١٣ والجزء الثاني الصفحات ٢١٤-٢١٦.

(١١) قابل مع المزمور ١٩ حيث يشكّل مديح الشريعة الإلهيّة (الآيات ٧-١٣) مقطعًا من مزمور ملكيّ.

الاسلوب المعتمد في كلّ المزامير الأكروستيّة: ٩و١٠ (مجتمعين)[١٢]، ٢٥، ٣٤، ٣٧، ١١١، ١١٢، ١١٩و١٤٥. المزمور ١١٩ فريدٌ، وذلك لأنّه يتألّف من اثنتين وعشرين مجموعة من أبيات ثمانية، تقابل أحرف الأبجديّة العبريّة الاثنين والعشرين؛ هذا بالإضافة إلى أنّ كلًّا من الأبيات الثمانية في مجموعة معيّنة يبدأ بالحرف عينه الذي تبدأ به المجموعة بكاملها.

مزامير الحكمة

كان الاهتمام بالحكمة نتيجة أخرى لزوال الملكيّة. وكانت الحكمة صفة مرتبطة، على وجه التخصيص، بالوظيفة الملكيّة[١٣]. إذ إنّ لعدد من المزامير طبيعة تعليميّة (مزمور ١٤//٥٣؛ ٤٩؛ ١٠٤)، يتكلّم فيها كاتب المزامير على نحو «شموليّ» كمعلّم حكمة. إلّا أنّ هذه النبرة «الشموليّة» هي التي ترجّح أن يكون المتكلّم إما ملكًا أو، على الأقلّ، شخصًا يستخدم أسلوب التعبير الملكيّ.

المزامير التاريخيّة وإله الكتب الموسويّة الخمسة

تمثّل المزامير ٧٨؛ ١٠٥؛ ١٠٦؛ ١٣٥؛ ١٣٦ نوعًا آخر من المزامير التعليميّة. فهي تتحدّث عن «قصّة» الله وإسرائيل، ويمكن، تاليًا، أنّ يُشَار إليها، على وجه التخصيص، بالمزامير «التاريخيّة». يمكن تحديد أصلها في مرحلة السبي أو ما بعده على أساس أن محتواها يتبع،

---

(١٢) الأمر الذي يفسّر اعتبارهما واحدًا (المزمور ٩) في السبعينيّة.

(١٣) انظر في هذا الخصوص القسم II حول أدب الحكمة.

أساسًا، « القصّة » المسجّلة في الكتب الموسويّة الخمسة وتاريخ تثنية الاشتراع. بكلام آخر، تطابق وجهة نظرها تلك التي لليهوديّة الناشئة. الحقيقة التي يتعاطى الله معها مباشرةً هي إسرائيل، في حين أنّ الملكيّة تُعالَج فقط في نهاية المزمور ٧٨ (الآيات ٦٧- ٧٢)، وذلك بتعابير شبيهة بحزقيال ٣٤: داوودُ « سيرعى » إلى الأبد يعقوب / إسرائيل، شعب / ميراث الله (مزمور ٧٨:٧٠- ٧١).

امّا الإشارات إلى أحداث أُخر، غير تأسيس الملكيّة، لوصف علاقة الله بشعبه فلا تشكّل جدّةً في ذاتها[١٤]، لكنّ « القصّة » بكاملها تُعرَض هنا، حصرًا، من وجهة نظر الكتب الموسويّة الخمسة، أي من وجهة نظر غير ملكيّة. بكلام آخر، تحلّ « القصّة » ذاتها في هذه المزامير محلّ مؤسّسة الملكيّة في مرحلة ما قبل السبي؛ فبدل الولاء إلى الملك الذي يحدّد من يكون جزءًا من شعب الله، أصبح تبنّي هذه القصّة كقصّة خاصّة هو الذي يؤدّي هذه الوظيفة. في ذاك الوقت المبكّر كان الشعب ينظر إلى الآلهة، وتاليًا « يحدّدها » في ذهنه، من ضمن ميزات الملكيّة في الشرق الأدنى القديم، بلغة حقيقة المدينة الدولة، أي المدنيّة البشريّة المعادلة للإنجاز البشريّ. من جهة أخرى، يُحدَّد إلهُ الكتب الموسويّة الخمسة الذي هو، في الأساس، إله « الخروج »، من ضمن ميزات الـ **مِدْبَارْ** (البرّية، الصحراء)، عالم القفر والموت في منظور كلّ وجود جماعيّ، سواء أكان قبليًّا أو مدنيًّا في طبيعته. في الحالتين معًا تتغذّى الحياة بالمياه والزراعة، وكلتاهما

---

(١٤) انظر على سبيل المثال مزمور ٩٥: ٧ب - ١١؛ ٩٩: ٦- ٨.

مفقودتان في الـ **مِدْبَارْ**، حيث، ببساطة، لا حياة ولا وجود. إنّ الـ **مِدبَارْ**، بتعابير واقعيّة، مكان وعر بالنسبة إلى البشر، تمامًا كالمياه الخاوية: إنّه المكان غير المعقول، اللامكان، المكان حيث البشر، ببساطة، لا وجود لهم، لأنهم **لا يستطيعون** أن يوجدوا.

لكنّ إلهَ الكتب الموسويّة الخمسة يحدِّد نفسَه بهذه التعابير، تعابير المياه الخاوية والبرّية، فبعد أن يخضِعَ اللهُ المياه الثائرة في البحر الأحمر، يؤسّس ملكَه على الجبل المقدّس في البرّية! وهناك، في الـ **مِدْبَارْ**، يؤسّس شعبَه، أي يخلقه، بإعطائه الناموس. ومن خلال هذا الناموس يوسّس مَلِكَه، وهكذا لا يكون أساس سلطة الملك قائمًا على ناموس المدينة؛ إذ يمكن أن يُساء فهمه ويُعتبَر ناموسَ الملك بقدر ما هو ناموس الله. لكنّ الله ينتقد الملك ويقاضيه من على جبله في البرّية. والملك الذي يقع عليه اختيارُه لينتقده، هو سليمان، الملك بامتياز[١٥]:

> «متى أتيتَ إلى الأرضَ التي يعطيك الربُّ إلهُك، وامتلكتها، وسكنت فيها، فإن قلتَ: اجعل عليّ ملكًا كجميع الأمم الذين حولي، فإنّك تجعل عليك ملكًا الذي يختاره الربُّ إلهُك... ولكن لا يُكثِّر له الخيل ولا يردّ الشعب إلى مصر لكي يكثّر الخيل والربّ قد قال لكم: لا تعودوا ترجعون في هذه الطريق أيضًا. ولا يكثّر له نساء لئلا يزيغ قلبُه، وفضة وذهبًا لا يكثّر له كثيرًا». (تثنية ١٧: ١٤– ١٨).

أن لا يكون هذا تأسيسًا للملكيّة، بل بالأحرى نقدًا لها، أمر

(١٥) ١ملوك ٣: ٤– ١٠: ٢٥.

يتأكّد كون سليمان، كما يُقال لنا، صنع بالتحديد الأشياء التي حرّمها الله. للتحقّق من هذا الأمر تجدر الإشارة إلى الرواية الأساسيّة لملكيّة سليمان. تبدأ هذه الرواية بالملاحظات الآتية وتنتهي بها:

«وتثبّت المُلْكُ بيد سليمان. وصاهر سليمانُ فرعونَ، ملكَ مصر، وأخذ بنت فرعون، وأتى بها إلى مدينة داوود... وأحب سليمانُ الربَّ سائرًا في فرائض داوود أبيه؛ إلّا أنّه كان يذبح ويوقد في المرتفعات[١٦] (١ملوك ٢:٤٦-٣:٣).

وجمع سليمانُ مراكبَ وفرسانًا... وجعل الملكُ الفضةَ في أورشليم مثل الحجارة... وكان مخرجُ الخيل التي لسليمان من مصر... وأحبّ الملكُ سليمان نساءً غريبة كثيرة مع بنت فرعون... وعمل سليمانُ الشرَّ في عيني الربّ، ولم يتّبع الربَّ تمامًا كداوود أبيه...» (١ملوك ١٠:٢٦-١١:٦).

نجد انعكاسات وجهة النظر هذه في المزامير التاريخيّة. وفي الحقيقة يُطابق التاريخُ المُسلَّم في مزمور تاريخي يتألّف من عدد محدود من الآيات، في الأساس، الروايةَ الطويلةَ التي تمتدّ على أحد عشر كتابًا تشكّل الكتبَ الموسويّة الخمسة وتاريخَ تثنية الاشتراع. هذا دليلٌ واضحٌ على أنّ التاريخ، كما أظهرتُ في الجزء الأول، الفصل ١، ليس في كمّه بل في نوعه. إنه أكثر بكثير من تكديس وقائع مهمّة معروضة بتسلسل زمنيّ؛ إنّه، بالأحرى، سلسلةٌ من أحداث أساسيّة بالنسبة إلى الفهم الذاتيّ لجماعة، هي، في المطاف الأخير، مؤسَّسة على هذه

(١٦) الأمر الذي تنهي عنه تثنية الاشتراع ١٦: ٢١- ٢٢.

الأحداث. إنّه في الحقيقة، **السلسلةُ** ذاتها التي تصنع التاريخ. وبالفعل، بإمكاننا أن نطلب من مؤلّف كتاب متعدّد الأجزاء في تاريخ بلد معيّن أن يكتب هذه التاريخ ذاته كمقال في موسوعة؛ إنّ ما يجعل هذه المحاولة ممكنةً هو أنّ كلا التسليمين يتبعان، في الأساس، **سلسلةَ** الأفكار، أي الأحداث، ذاتها. وما وظيفة التسليم الأوسع، بالمقارنة مع الصيغة القصرى، سوى نسج تفاصيل أكثر حول كلّ من الأحداث الرئيسة. وهكذا توجز الإشارةُ إلى إبراهيم في مزمور تاريخي كلَّ ما يعنيه هذا الشخصُ للجماعة؛ والعكس أيضًا صحيح، فالتقاليد الموجودة في الكتب الموسويّة الخمسة والمتعلّقة بإبراهيم هي «تفسير» حقيقة هذا الأب الأول ومعناه بالنسبة إلى الجماعة عينها، التي تعتبر نفسها نسلًا له. ينطبق الأمر ذاته على جورج واشنطن بالنسبة إلى مواطني الولايات المتّحدة: سواء ألفظنا اسمَه، أو أشرنا إليه بأبي الأمّة الأميركيّة، أو كتبنا مقالًا أو كتابًا حوله، فجميع هذه المحاولات تهدف إلى عرض ما تعنيه الحقيقة التي تعكسها هاتان الكلمتان بالنسبة إلى مواطنٍ في الولايات المتّحدة.

يعدّد كلٌّ من المزامير التاريخيّة سلسلتَه الخاصّة من الأحداث التي تشكّل قصّة الكتب الموسويّة الخمسة وتاريخ تثنية الإشتراع؛ واختيارُ أحداث دون غيرها وقفٌ على النقطة، أو النقاط، التي يريد المزمورُ التشديدَ عليها. وما هذا كلُّه سوى نظرات مختلفة إلى الحقيقة عينها؛ وهذا يتّضح في أنّها كلّها تتبع التسلسل ذاته القائمَ على تقليد ثابت:

١. الخلق وقدرة الله الخلّاقة (مزمور ١٣٥:٥-٧؛ ١٣٦:٤-٧).

٢. إبراهيم، وإسحق، ويعقوب (مزمور ١٠٥:٦– ١٥).

٣. يوسف (مزمور ١٣٥:١٦– ٢٢).

٤. يعقوب في مصر (مزمور ١٠٥:٢٣– ٢٥).

٥. موسى وهارون (مزمور ١٠٥:٢٦– ٢٧).

٦. ضربات مصر (مزمور ٧٨:٤٢–٥١؛ ١٠٥:٢٦– ٣٧).

٧. الخروج (مزمور ٧٨:٩–١٣، ٥٣ب؛ ١٠٥:٣٨؛ ١٠٦:٦– ١٢؛ ١٣٥:٨–٩؛ ١٣٦:١٠– ١٥).

٨. الإقامة في البرّية (مزمور ٧٨:١٤–١٦، ٥١– ٥٢أ؛ ١٠٥:٣٩–٤٢؛ ١٣٦: ١٦).

٩. التمرّد على الله وتأديب الشعب (مزمور ١٠٦:١٣– ٣١).

١٠. هزيمة الملوك المعادين في الطريق إلى كنعان (مزمور ١٣٥:١٠– ١٢؛ ١٣٦:١٧– ٢٢).

١١. الدخول إلى كنعان (مزمور ٧٨:٥٤–٥٥؛ ١٠٥:٤٣– ٤٥).

١٢. عصيان الشعب في كنعان، ومرحلة القضاة (مزمور ٧٨:٥٦–٥٩؛ ١٠٦:٣٤– ٤٦).

١٣. سقوط السامرة (مزمور ٧٨:٦٠– ٦٦).

١٤. السبي (مزمور ١٠٦: ٤٧).

١٥. العصر المسيّاني (مزمور ٧٨:٦٧– ٧٢).

يحتوي كلٌّ من المزامير الخمسة إشارةً إلى الخروج وإلى واحدة أو أكثر من ميزات الإقامة في البرّية بين الخروج والدخول إلى كنعان. وهذا يقابل قصّةَ الكتب الموسويّة الخمسة حيث يتمتّع هذان العنصران معًا بحصّة الأسد من النصّ (كتب الخروج واللاويين والعدد وتثنية الاشتراع)، الأمر الذي يؤكّد أنّ الإله العباديّ الذي توجّه إليه صلواتُ إسرائيل في مرحلة ما بعد السبي، لم يكن سوى إله الكتب الموسويّة الخمسة.

التاريخ المعادي

ثمّة ميزة لافتة في الطريقة التي تعالِج بها المزامير التاريخية الحدثين الرئيسين، الخروج والإقامة في البرّية، وهي أنّ هذين الحدثين لا يُعرضان وكأنّهما مجرّد فعلين إلهيّين، يتقبّل إسرائيلُ بنتيجتهما نِعَمَ الله. بل على العكس؛ إسرائيلُ فعّال جدًّا، لكنّ فعاليّته سلبيّة! فهو لا يرفض باستمرار اتّباع مشيئة الله فحسب، لكنّه **يقاوم بفعاليّة** ما يصنعه اللهُ نفسُه لأجل شعبه[١٧]. فهو يردّ مرة تلو الأخرى ما كان اللهُ قد أنجزه، والذي يبلغ في النهاية ولادته كأمّة. يتمرّد إسرائيلُ على خلقه! فهو دائمًا يتمرّد على الله في البرّية حيث لا ماء ولا مأكل، وتمرّدُه هو على المصدر الوحيد لهذين العنصرين[١٨]، على نبعِ الحياة. أمّا الله فيصمّ أذنيه بعناد على مقاومة إسرائيل[١٩]، ويحاول بتصميم أن يردّ

(١٧) انظر خصوصًا مزمور ٧٨: ٩- ١١، ١٧-٢٠، ٢٢، ٣٢، ٣٦- ٣٧، ٤٠- ٤٢، ٥٦- ٥٨.

(١٨) مزمور ٧٨: ١٥- ١٦، و ٢٣- ٢٨.

(١٩) مزمور ٧٨: ٢١- ٢٤، ٣٨- ٣٩.

الأمّة إلى وجودها **رغمًا عنها**[٢٠]. مع ذلك يؤجّل الإله نفسه الذي حفظ بعناد إسرائيل الخاطئ حيًّا في البرّية ، عالم الموت ، العقابَ الأخير ، أي الدمار الكامل ، إلى ما بعد دخول إسرائيل إلى كنعان ، عالم الحياة والوجود[٢١]!

الرسالة واضحة : إنّ ناموس الله – أي مشيئته – هو الذي يمنح الحياة الجماعيّة ويصونها . ورغم أنّ الأمر يبدو وكأن المدينة هي ، ببساطة ، الحقيقة التي يُطبَّق فيها الناموس الإلهيّ ، إلّا أنّ هذا الناموس ، في الواقع ، هو الذي يؤسّس وجود المدينة ، ويبنيه ، ويحفظه[٢٢]. وإذا صحّ هذا ، فإنّ اسرائيل أتى إلى الوجود وحُفِظَ بالناموس المُعطى في بريّة سيناء ، بقدر ما جاء هذا كنتيجةٍ مباشرةٍ لطاعة إسرائيل لهذا الناموس . لكن ، بدل الناموس طلب إسرائيل المأكل والماء للغذاء ، ناسيًا أنّ المأكل أُنزِل من السماء ، المطرح الإلهيّ[٢٣] ، والماء تفجّر من صخرة ميتة وعقيمة[٢٤] . هذه الأحداث كانت كافية لتبيّن أنّ الله وحده كان ضروريًا لإعالة إسرائيل . وفي الواقع كان لا بدّ له من أن يجترح عجائب كهذه ليظهر هذا الأمر . فلو كان الله قضى على إسرائيل في البرّيّة ، لكان أُسيءَ تفسير هذا ، وظُنَّ أنّ إسرائيل استسلم في البرّية بسبب فقدان المأكل والمشرب . لذلك انتظر الله حتى يستقرّ إسرائيل كأمّة ، في مدينة دولة ، وهناك ، في مكان الوجود الآمن ، أطلق غضبَه

---

(٢٠) انظر الجزء الثاني ، الصفحات ٢٠٦– ٢٠٩، حول حزقيال ٢٠.

(٢١) مزمور ٧٨: ٥٩– ٦٦.

(٢٢) انظر الفصل ٥.

(٢٣) مزمور ٧٨: ٢٣– ٢٥.

(٢٤) مزمور ٧٨: ١٥– ١٦.

عليه، مظهرًا له ولسواه، أنّه هو، وهو وحده، الذي يصنع شعبَه ويكسره.

وتاليًا، ليست القصّةُ قصّةَ إسرائيل على الإطلاق، فكم بالحري تاريخه؛ بل هي قصّة الله. فالقصّة - أو التاريخ - ترويها من خلال أفعال؛ لكن، استنادًا إلى القصّة الكتابيّة، لو أُتيحَ لأفعال إسرائيل أن تسلك سبيلَها، لقضت على إسرائيل في مهده، ولما كان هناك، في هذه الحالة، إسرائيل أو قصّة ترويها عنه. إنّ أفعال الله، التي هي أفعال معاكسة في المنظور البشري[٢٥]، هي التي خلقت القصّة الكتابيّة كما نعرفها. وتخبرنا هذه القصّة أنّ الحياة البشريّة، وكلّ حياة أرضيّة أخرى، تنبثق من الله **مباشرة**، دونما وسيط، أكان هذا نباتًا أو واحةً أو ملكًا أو مدينةً أو هيكلًا. وتكمن ملكيّتُه في دوره كراعٍ[٢٦]. وكلّ من يراقب نشاط الرعاة في الشرق الأدنى يلاحظ أمرين:

١) تتمّ الرعاية على تخوم الحياة المستقرّة، حيث يصير لقاء يوميّ مع البرّية، مجال الموت واللاوجود.

٢) ليس القطيع تكتّل خرافٍ، بل هو من خلق الراعي. من دونه تتشتّت الخراف وفي النهاية تزول. ويرتبط وجود الشاة الفرديّة حرفيًّا بالحقيقة التي نسمّيها قطيعًا، ولا نتكلّم عن قطيع إلّا إذا كان ثمّة راعٍ يسير قدّام الخراف، وهي تتعرّف على الأصوات التي يطلقها، «فتتبع صوته».

ما ينطبق على إسرائيل ينطبق على يهوذا متى دخل في عهدٍ مع إله

(٢٥) بما أنّها تعمل ضدّ إرادة الشعب.

(٢٦) مزمور ٧٨: ٧٠- ٧٢. انظر أيضًا حزقيال ٣٤.

إسرائيل[٢٧]. فلا عجب إذًا أن يبرّر إرميا نبوءَتَه التي رُفِضَت عن دمار أورشليم والهيكل (إرميا ٧:١– ١٥؛ ٢٦:١– ١١) بالكلام الآتي:

«هكذا قال ربُّ الجنود، إلهُ إسرائيل: ضُمّوا محرقاتكم إلى ذبائحكم، وكلوا لحمًا. لأني لم أكلّم آباءكم، ولا أوصيتهم يوم أخرجتهم من أرض مصر من جهة محرقة وذبيحة. بل إنّما أوصيتهم بهذا الأمر قائلًا: **اسمعوا صوتي**، فأكون لكم إلهًا وأنتم تكونون لي شعبًا، وسيروا في كلّ الطريق الذي أوصيتكم به ليُحسَنْ إليكم. **فلم يسمعوا ولم يميلوا أذنهم**، بل ساروا في مشورات وعناد قلبهم الشرير، وأعطوا القفا لا الوجه. فمن اليوم الذي خرج فيه آباؤكم من مصر إلى هذا اليوم أرسلت إليكم كلّ عبيدي الأنبياء، مبكرًا كلّ يوم ومرسلًا، **فلم يسمعوا لي ولم يميلوا أذنهم**، بل صلّبوا رقابهم. أساؤوا أكثر من آبائهم» (إرميا ٧:٢١– ٢٦).

ليتورجيا

أن يشكّل تذكُّرُ أفعال الله شكرًا له[٢٨] وتسبيحًا[٢٩] أمرٌ مفهومٌ. غير أن ما يدعو إلى الذهول هو أن مزامير العهد القديم تحتوي أيضًا، في المزمور ٧٨، على مواد تعليميّة (أنظر الآيات ١– ٤) تتألّف من مجرّد تلاوةٍ لأعمال إلهيّة[٣٠]. بما أن هذا المزمور «يحدّد»، في الأساس، الله وإسرائيل للجماعة، لا بدّ من أن يكون فعلُ التحديد هذا أصبح عملًا

(٢٧) انظر الجزء الأول، الصفحات ٣٩– ٤٤؛ ٩٨.
(٢٨) مزمور ١٠٥:١؛ ١٠٦:١، ٤٨؛ ١٣٦:١– ٣، ٢٦.
(٢٩) مزمور ١٠٥:٢– ٣، ٤٥؛ ١٠٦:١؛ ١٣٥:١–٤، ١٩– ٢١.
(٣٠) انظر أيضًا مزمور ٤٩ حول هذا النوع من المزامير.

ليتورجيًّا ضروريًّا في اليهوديّة الناشئة. وهو أصبح ضروريًّا لأنّ الأفعال الإلهيّة والتاريخ، موضوع التذكّر، كانت، في الحقيقة، أفعالًا معاكسة، وتاريخًا معاديًا، أي الإستحالة في المنظور البشريّ. في حين أنّ التسمية البسيطة «الله» أو «الربّ» كانت تفسّر ذاتَها، وكانت، تاليًا، كافيةً في أورشليم، في مرحلة ما قبل السبي، حيث كان الإله يُتوَّج في المعبد المنظور لأمّة ملموسة، كان على إله اليهوديّة الناشئة المعادي للتاريخ أن يُبنَى باستمرار كحقيقة في ذهن الجماعة المجتمعة. وكان هذا العمل ضرورة مطلقة، وذلك لأنّ جماعة إسرائيل هذه كانت نفسُها نتاجًا لله، لكونها أتت إلى الوجود خلافًا لمشيئتها. لولا تحديد الله هذا لما كانت هناك جماعة على الإطلاق! بتعبير آخر، كان تذكُّر الأفعال الإلهيّة المعاكسة ومقاومة إسرائيل العنيدة لها شرطًا ضروريًّا، وأساسًا لكلّ الصلوات في اليهوديّة الناشئة؛ وفي هذا التذكّر يكمن تحديدُ إله إسرائيل وإسرائيل الله، وفي التحليل الأخير، وجودهما.

هذا يفسّر ضرورة صلاة التذكّر (anamnesis) في الاجتماعين المركزيّين للجماعة المسيحيّة، عنيتُ المعموديّة والإفخارستيّا. ففي هاتين الخدمتين يتحدّد الفرد المسيحيّ والكنيسة – أي يُولدان، يُصنعان، يُوجدان – بنعمة الله رغم مشيئتهما وأفعالهما الخاطئة. إنّ صلاة التذكّر الطويلة والتحديديّة[٣١]، التي ليست سوى نظرة عامة إلى أفعال الله المفصّلة في كتاب المسيحيّين المقدّس، العهدين القديم والجديد، **تجعل**

(٣١) في خصوص الإفخارستيّا أعيدُ قارئي إلى ليتورجيا القدّيس **باسيليوس** الكبير.

الإله « الكتابيّ » **حاضرًا**، الإله الذي أكمل أفعالَه **المضادّةَ**، أي وجودَه، في يسوع المسيح كما يُعَبَّر عنه في التعليم الرسوليّ للعهد الجديد. وفقط عند هذه النقطة، أي بعد تحديد الإله « الكتابيّ » المسيحيّ، بعد **جعله حاضرًا**، بتلاوة القصّة « الكتابيّة » كما يُعَبَّر عنها في الكلمات « الكتابيّة »، تُتلى الطلبة الخاصة للمناسبة، أي إرسال روح قدس **هذا الإله** ليحقّق **مشيئَته**.

مشاعرنا وخبراتنا الشخصيّة في هذا الخصوص لا نفع لها على الإطلاق، هذا إذا لم تكن ضارّة. فبما أنّها **لنا**، فهي غير قادرة سوى على إبراز مفهومنا **نحن** عن الله، الذي لا يعدو كونَه تصوّرًا في خيالنا. بتعبير آخر، تُنتِج المشاعر والخبرات الشخصيّة إلهًا هو جزء من تاريخنا، أي من قصّة أفعالنا، وهذا الإله هو حصرًا من تركيبنا **نحن**. لكنّنا، في خدمتي المعموديّة والإفخارستيّا لا نقول « آمين » **لفهمنا نحن** الكلمات التي يلفظها الكاهن، بل كلمات هذا الأخير **الحقيقيّة**. (تصوّر فقط صورةَ كومبيوتر ناتجةً من مزج المشاعر والخبرات **الفرديّة** لأولئك المجتمعين في تلك اللحظة، ثمّ تصوّر أنّ هذا هو الإله الذي تصلّي له! في أحسن الأحوال، سوف تكون هذه الصورةُ صورة مسخ!) نقول « آمين » ونذعن بهذا للفعل المعاكس، للعمل **النعميّ** للإله « الكتابيّ »، الإلهِ الذي تمّ تحديدُه من خلال القصّة « الكتابيّة » التي تلاها الكاهن **رغمًا عنّا وعن مشاعرنا وتصوّراتنا وخبراتنا**. ونتيجة ذلك نحن أنفسُنا « نولد »، « نُخلَق » « نصنَع »، « نوجَد » بحسب **مشيئته** وعلى صورة **ابنه**.

هذا يعني أنّ كلمات صلاة التذكّر (anamnesis) وقصّتها لا تُحَسّ، بل تُسمَع **وتُفهَم**:

«أصغِ يا شعبي إلى **شريعتي** (تُوْرَاتِي، **تُوْرَاهْ**)؛
أميلوا آذانكم إلى **كلام** (**إِمْرِيْ**) فمي!
أفتح بمثل فمي؛
أذيع ألغازًا منذ القدم،
التي **سمعناها وعرفناها**.
وآباؤنا **أخبرونا**.
لا نخفي عن بنيهم
إلى الجيل الآخر
مخبرين بتسابيح الربّ، وقوّته،
وعجائبه التي صنع» (مزمور ٧٨:١- ٤).

من هنا ضرورة تعليم الموعوظين ومركزيّته في الكنيسة الأولى، الذي ينعكس في وثيقة قديمة هي رسالة بولس الأولى إلى الكورنثّيين:

«أشكر الله أنّي لم أعمّد أحدًا منكم إلّا كريسبس وغايوس، حتى لا يقول أحدٌ إني عمّدت باسمي. وعمّدت أيضًا بيت استفانوس، عدا ذلك لست أعلم هل عمّدت أحدًا آخر. **لأن المسيح لم يرسلني لأعمّد بل لأُبشِّر**، لا بحكمة كلام لئلا يتعطّل صليب المسيح» (١كورنثوس ١:١٤- ١٦)[٣٢].

دستور الإيمان النيقاويّ القسطنطينيّ

أدّى تقليد التعليم وفهم الإيمان هذا، في نهاية المطاف، إلى

(٣٢) انظر ايضًا أعمال ٦:٢- ٤.

نشوء صيغ الاعتراف الإيمانيّ التي كان يُنتظَر من كلّ المسيحيّين أن يتبنّوها كخاصّتهم. تطوّرت هذه الصيغ، وهي ترجمة مسيحيّة للمزامير التاريخيّة، على يد الأساقفة والشيوخ، قادة الجماعة المسيحيّة وقد تمثّل واجبهم بالتبشير وتعليم التقليد الذي نشأ مع الرسل(٣٣). صُنِّفَت اعترافات الإيمان هذه، التي كُتِبَت من قِبَل الكنيسة المقدّسة الجامعة الرسوليّة، ومن أجلها، في قوانين المجمعين المسكونيّين الأوّلين، النيقاويّ (٣٢٥ ب. م.) والقسطنطينيّ (٣٨١ ب.م.)، وأصبح الدستور الذي نتج منهما منذ ذلك الحين الاعتراف الرئيس للإيمان في الكنيسة الجامعة(٣٤). لا ينقل هذا الدستور القصّة «الكتابيّة» منذ البدء (الخلق) حتى النهاية (الملكوت الآتي) فحسب، بل يصنع هذا بتعابير مأخوذة كلّها على وجه التقريب من الكتاب المقدّس مباشرة. وفي الحقيقة ثار الجدل الأكبر حول صيغة هذا الدستور بسبب إدخال عبارة غير كتابيّة واحدة، هي **مساوٍ في الجوهر** (homoousios) (من جوهر واحد، من الجوهر نفسه)(٣٥)، لوصف العلاقة بين ابن الله وأبيه. قُبِلَت هذه العبارة

(٣٣) ١تيموثاوس ١:١٠؛ ٤:٤-٦، ١١، ١٣، ١٦؛ ٥:١٧؛ ٦:٢-٣؛ ٢٠؛ ٢تيموثاوس ١:١٢-١٤؛ ٢:٢؛ ٣:١٤-١٦؛ ٤:٣؛ تيطوس ١:٩، ١٣؛ ٢:١، ٨.

(٣٤) صادقت عليه كلّ العائلات المسيحيّة منذ الانشقاق الكبير الأول الذي قسم الجماعة المسيحيّة بعد خمسين سنة، في مجمع أفسس المسكونيّ في ٤٣١.

(٣٥) انظر Henry R. Percival, The Seven Ecumenical Councils, Vol. XIV, Second series, p. p. 3-4 in the Nicene and Post-Nicene Fathers, P. Schaff, ed.

بعد جدل طويل. لكنّه كان من الضروريّ أن تُحاط بعدد كبير من الإضافات التوضيحيّة المأخوذة مباشرةً من الكتاب المقدّس، مثل «ابن الله»، «الابن الوحيد»، «نور من نور»، «إله حقّ من إله حقّ» «الذي به كان كلُّ شيء». في هذا السياق لم يكن المقصود من عبارة **مساوٍ في الجوهر** أن تكون إعلانًا جديدًا لِمَا كان عليه يسوع، بل مجرّدَ تعليق إضافيّ على اللغة الكتابيّة للتأكّد من أنّها **فُهِمَت** جيّدًا. يشير كلُّ هذا إلى أنّ الكنيسة في القرون **الأولى** وعت أنّ إلهها لم يكن سوى الإله «الكتابيّ»، ولهذا **وجب التعبير عنه كتابيًّا**، أي باستعمال كلمات «القصّة الكتابيّة» ذاتها.

وبما أنّ هذا الدستور يأتي في بدء خدمتي المعموديّة والإفخارستيّا، أي هو شرط لهما، ينبغي أن نبذل كلّ جهدنا لنضمن **فهمَه** بحسب إيمان الكنيسة الواحدة، المقدّسة، الجامعة، الرسوليّة؛ وليس بحسب أيّة مشاعر وخبرات فرديّة. يمكن توجيه هذه الجهود فقط لتحسين الصيغة الكلاميّة للدستور ذاته، وذلك لأنّه ليست هناك صيغة كاملة تحول دون أيّة إساءة فهم. المفتاح لذلك هو أن **تعلّم** الناسَ المعنى المقصود بالكلمات؛ من هنا مدّة الموعوظيّة الطويلة قبل المعموديّة و«ليتورجيا الموعوظين» كمقدّمة ضروريّة «لليتورجيا المؤمنين»، **وهي ضروريّة بالنسبة إلى المؤمنين والموعوظين على حدّ سواء**. يشهد تعليم الموعوظين عند كيرللس أسقف أورشليم على أهميّة الكتاب المقدّس لتثبيت المعنى المقصود بكلمات دستور الإيمان. أُعطي هذا التعليم أولًا في القرن الرابع بعد

مجمع نيقية ، وتتبع مواضيعُه بوضوح ترتيب بنود الدستور النيقاويّ ، لكنّ محتواه كتابيٌّ خالص . يصحُّ الأمر ذاته على « ليتورجيا الموعوظين » : فهي تتمحور حول قراءات كتابيّة تليها عظات تفسيريّة وفيها حضٌّ على هذه القراءات . كلُّ هذه الممارسات المسيحيّة قائمةٌ على المبادئ ذاتها التي أدّت إلى تكوين المزامير التاريخيّة .

٨

كتاب المزامير

إعادة قراءة مزامير ما قبل السبي

بما أنّ اليهوديّة الناشئة حدّدت نفسها على أساس « الكتب الأولى والثانية » ، أي **التوراه** (الكتب الموسويّة الخمسة) **والنِبيئِيمْ** (تاريخ تثنية الاشتراع وكتب الأنبياء)[1] ، فعلى كلّ أدب آخر ، لكي توافق عليه اليهوديّة ، أن يطابق فكرَ هذه الكتب . هذا يعني ، في حالة المزامير ، أنّه ينبغي أن تصبح هذه صلوات يهوديّة ، الأمر الذي لم يكن ممكنًا إلّا إذا توجّهت إلى إله اليهوديّة . رأينا في الفصل السابق أنّ هذا كان شأنًا سهلًا نسبيًّا في معظم الأحوال ؛ فقد كانت المزامير ملكيّة ، منها ما كان شخصيًّا محضًا ، ومنها ما شمل الشعب في الطلبات . وكان كلّ منها يُقرَأ كصلاة **حَسِيدْ** أو **صَدِّيقْ** يطلب من أجل نفسه ومن أجل نظرائه . أمثلة على ذلك مزامير الضيق ، شخصيّة كانت أو جماعيّة ، ومزامير من أجل النجاة من المرض . أمّا في خصوص المزامير التي تأتي على ذكر واضح للملك أو للسلالة الداووديّة ، فقد كانت تُقرَأ على ضوء النبوءات المسيّانيّة ، والداووديّة ، والصهيونيّة ، الذي نجدها ، بشكل خاص ، في كتب إشعياء وحزقيال

(١) انظر الجزء الأول ، الصفحات ٢٠٨- ٢١٣ والجزء الثاني ٢٦٩- ٢٧١ .

وميخا وزخريا. بتعبير آخر، كانت هذه المزامير تُقرَأ لتشير إلى المسيّا الأخرويّ[٢].

في هذا التقليد المسيّاني اكتسب مزموران ملكيّان، ٢و ١١٠، أهميّة خاصّة، وأصبحا المزمورين المسيانيّين بامتياز. سبب ذلك جليّ: فيهما توجّهٌ مباشر من الله نفسه إلى الملك؛ فإذا طُبِّقا على «المنتظر / الآتي»، يمكن بسهولة اعتبارُهما «نبوءات نبويّة» إلهيّة. هذا بدوره يفسّر دورهما المركزيّ في أدب العهد الجديد، حيث يُنظر إلى يسوع على أنّه المسيّا المُنتظر في نهاية الأزمنة والذي سبقت نبوءات العهد القديم فأخبرت عنه.

النسبة إلى داوود

تمحورت أخرويّة اليهوديّة الناشئة حول داوود «الجديد» وأورشليم «الجديدة»، كما نتبيّن ذلك بوضوح في كتابيّ الأخبار[٣]. وهنا، رغم أنّ هيكل سليمان لم يُبنَ إلّا في حكم سليمان، يعتبر كاتبُ الأخبار داوودَ مؤسّسَ تنظيم خدمة الهيكل ومهندسَه[٤]. هذا يفسّر نسبة القسم الأكبر من المزامير الملكيّة إلى داوود، الملكِ بامتياز، مع أنّ الكثير منها نُسِبَ إلى خدّام في الهيكل أو هم وضعوها في الواقع[٥]. بكلمات

(٢) انظر حول هذا الموضوع الجزء الثاني، الصفحات ١٦٩- ١٧٣.
(٣) انظر الجزء الأول، الصفحات ٢١٤- ٢١٩.
(٤) انظر الجزء الأول، صفحة ٢١٥.
(٥) انظر لاحقًا.

أخر، أصبح داوودُ « كاتبَ المزامير »، وصار كتابُ المزامير يُعرَف بكتاب مزامير « داوود »[٦].

مجموعات المزامير

يبدو أنّ كتاب المزامير شكّل الخطوة الأخيرة في عمليّة بدأت بمجموعات أصغر. يمكننا أن نستنتج أن هذه المجموعات قد وُجِدَت بالفعل، من الميزات الآتية:

١) وجود الأزواج[٧].

٢) الاستعمال الحصريّ لعبارة **إلوهِيمْ** (الله) في مجموعة واحدة من المزامير[٨]، ولعبارة **يهوه** (الربّ) في مجموعات أخر[٩].

٣) سلسلة من المزامير المنسوبة إلى مؤلِّف واحد[١٠]، أو يرتبط بعضها ببعض بالعنوان ذاته[١١].

كتاب المزامير

ينتهي كلٌّ من المزامير ٤١؛ ٧٢؛ ٨٩؛ ١٠٦ بتمجيدٍ نموذجيّ لا يُطابق محتوى المزمور الذي يختمُه:

(٦) انظر الجزء الثاني، الصفحتين ١٤٧- ١٤٨.

(٧) مزمور ٥٣ و١٤؛ مزمور ٧٠و ٤٠: ١٣- ١٧؛ مزمور ١٠٨: ١- ٥ و٥٧: ٨- ١٢؛ مزمور ١٠٨: ٦- ١٣ و٦٠: ٥- ١٢.

(٨) مزمور ٤٢- ٨٩.

(٩) مزمور ٣- ٤١ ومزمور ٩٠- ١٥٠

(١٠) أبناء قورح (٤٢- ٤٩)؛ آساف (مزمور ٧٣- ٨٣).

(١١) أناشيد الارتقاء (مزمور ١٢٠- ١٣٤)؛ التهليل أو التسبيح (مزمور ١٠٥- ١٠٧؛ ١١١- ١١٨؛ ١٤٦- ١٥٠).

« مبارك الربُّ ، إلهُ إسرائيل ،
من الأزل وإلى الأبد .
آمين فآمين (مزمور ٤١ : ١٣) .

مباركٌ الربُّ ، إلهُ إسرائيل ،
الصانعُ العجائب وحده .
ومباركٌ اسمُ مجده إلى الدهر ،
ولتمتلئ الأرض كلُّها من مجده .
آمين ثم آمين (مزمور ٧٢ :١٨– ١٩) .
مباركٌ الربُّ إلى الدهر !
آمين فآمين (مزمور ٨٩ : ٥٢)
مباركٌ الربُّ ، إلهُ إسرائيل ،
من الأزل وإلى الأبد .
ويقول كلُّ الشعب :
آمين . هللويا ! » (مزمور ١٠٦ : ٤٨) .

وفي نهاية كتاب المزامير بكامله يأتي المزمور ١٥٠ كتمجيدٍ خالصٍ ؛ فبعد الافتتاحيّة « سبّحوا الربّ سبّحوا الربّ في قدسه » ، تبدأ كلُّ آية بعبارة « سبّحوه ...» هذه التمجيدات المتشابهة دليلٌ واضحٌ على أنّ المحرّرين أرادوا تقسيم المزامير إلى مقاطع خمسة ، على الأرجح ، على مثال تقسيم **التوراه** (الكتب الموسويّة الخمسة) إلى كتب خمسة . لعلّ سبب ذلك ليتورجيّ : فهكذا يمكن أن تُقرَأ المزامير مع الكتب الموسويّة الخمسة على مرحلة من الزمن .

إذا أخذنا بعين الاعتبار أنّ الدورة الليتورجيّة لدى اليهود كانت تضمّ قراءاتٍ من « الكتاب الثاني » ، **النّبيئِيمْ** ، إلى جانب قراءات « الكتاب الأول » ، **التوراه** ، يتّضح لنا أنّ جمع كتاب المزامير تمّ على مثال تاريخ تثنية الاشتراع (**نِبيئِيمْ رشوُنِيمْ**) ، والمجموعة النبويّة (**نِبيئِيمْ أحَرُونِيمْ**) ، وكذلك حسب كلِّ درج من دروج هذه المجموعة (إشعياء وإرميا وحزقيال ودرج الأنبياء الاثني عشر)[١٢]. بكلمات أخر ، تبع تحريرُ كتاب المزامير نموذج « قصّة الإله الكتابيّ » .

وفي الحقيقة تحتوي المجموعتان ، الأولى والثانية (مزمور ٣- ٤١ و ٤٢- ٧٢) ، على مزامير منسوبة بمعظمها إلى داوود . باستطاعتنا أن نستنتج أنّ هذا كان مقصودًا من الآية الأخيرة في المزمور ٧٢: « تمّت صلواتُ داوود بن يسّى » (الآية ٢٠) . وفي حين أنّ المجموعة الأولى تضمّ ، حصرًا ، مزامير داووديّة ، تحتوي الثانية على عمل بني قورح (مزمور ٤٢- ٤٩) وآساف (مزمور ٥٠) أيضًا . وتتوزّع المجموعة الثالثة على هذين الاثنين : تُنسَب المزامير ٧٣- ٨٣ إلى الأول ، و٨٤، ٨٧، ٨٨ إلى الثاني . المجموعة الأولى ، من جهة أخرى ، « يهويّة » ، أمّا الثانية والثالثة « فإلوهيّتان » . المجموعتان الأخيرتان (مزمور ٩٠- ١٠٦ و ١٠٧- ١٥٠) « يهويّتان » وهما تحتويان على « أناشيد الارتقاء » (مزمور ١٢٠- ١٣٤) بين مجموعتي مزامير التهليل (١٠٥- ١٠٧ زائد ١١- ١١٨، و ١٣٥-١٣٦ زائد ١٤٦- ١٥٠) .

---

(١٢) انظر في هذا الخصوص الجزء الثاني ، الصفحات ١٩٣- ١٩٤؛ ٢١٥؛ ٢٦١- ٢٦٣؛ ٢٦٦- ٢٧١..

أعتقد بقوة أنّ « قصّة الإله الكتابيّ » في كتاب المزامير تجري على النسق الآتي. يغطّي الكتاب الأول بدء الحكم الداووديّ، إذ كان يهوه، إله صهيون، يحكم[١٣] من خلال مختاره داوود، خادم الله بامتياز[١٤]. ويعالج الكتاب الثاني المرحلة الأخيرة من حكم داوود، والمملكة اليهوذيّة بعد داوود وحتى دمار أورشليم. يُشار إلى الإله، بشكل أساسيّ، بعبارة **إِلُوهِيمْ** (الله)، التي يبدو أنّها تعكس الإهمال التدريجيّ للولاء التامّ ليهوه المُمَثَّل بداوود. هذا يعزّزه الآتي:

١) تبدأ المجموعة بمزامير غير داووديّة. يمكننا أن ننظر إلى هذا الواقع إيجابيًّا أو سلبيًّا. في الحالة الأولى يكون هذا انعكاسًا لتقليدٍ اعتبر داوودَ مؤسّسَ خدمةِ الهيكل. وفي الحالة الثانية، وهي أكثر احتمالًا، يكون هذا دليلًا على رفض داوود كاهنًا أعلى وحيدًا للربّ.

٢) يبدأ المقطعُ الداووديّ من الكتاب الثاني بالمزمور ٥١، وهو مزمور توبةٍ عزاه المحرّرون إلى ندم داوود بعد أن ارتكب الزنى مع بتشبع وقتل أوريّا. وقد اعتُبِرَ هذان الفعلان الخطيئتين اللتين جلبتا غضبَ الربّ، الذي أدّى في نهاية المطاف إلى الكارثة النهائيّة السنة ٥٨٧[١٥].

٣) يُنسَب المزمور الأخير (٧٢) في المقطع الداووديّ إلى سليمان، الأمر الذي يصعب أن يكون من قبيل الصدفة. فاستنادًا إلى

---

(١٣) مزامير الكتاب الأول « يهويّة » بكاملها.

(١٤) انظر الجزء الأول، صفحة ٢١٥؛ الجزء الثاني، الصفحات ١٦٩؛ ١٨٥؛ ٢١٢..

(١٥) انظر ٢صموئيل ١٢: ١١- ١٢.

كاتب تاريخ تثنية الاشتراع، تبدأ العمليّة الطويلة التي أدّت في النهاية إلى كارثة السبي، في حكم سليمان، وقد بدأت، خصوصًا، بسبب إهماله واجباته الملكيّة التي يصفها هذا المزمور.

يعكس الكتاب الثالث خلفيّة السبي:

١) هو بمعظمه «إلوهي». يَظهر إلهُ صهيون، الذي رفضه يهوذا، أنه، مثل **إلُوهيمْ** (الله)، عالميّ، وتاليًا قادر على تأديب شعبه بنفيه إلى الأمم؛ مع ذلك يسهر على الشعب المؤدَّب لكي يفديه في الوقت المناسب[١٦].

٢) ينعكس غيابُ الأمل في «غياب» داوود: باستثناء المزمور ٨٦ كلُّ المزامير غيرُ داووديّة.

٣) عندما يحين الوقتُ لإعلان عودة الأمل، يجيز المحرّرون، في المزمور ٨٦، لصوت داوود أن يدوّي «كخادم للربّ» (الآيتان ٢ و ٤)، فيصرخ إلى الله من أجل المعونة وهو واثق كليًا من أنّ الله سيستجيب له. أضف إلى هذا أنّ صلاة داوود يسبقها تضرّع الشعب من أجل الإعادة (المزمور ٨٥)، وتليها طلبة من أجل (إعادة) تأسيس صهيون (المزمور ٨٧)؛ يوازي هذا الوضع خلفيّة إشعياء الثاني.

٤) المزمور الأخير (٨٩) صرخة إيمانٍ بالربّ الذي أخفى نفسَه ليعاقب الذين رفضوه، لكنَّه سيذكر العهد الذي قطعه مع داوود. وهكذا ينتهي الكتاب الثالث بنبرة أمل تميّز بها حزقيال وإشعياء الثاني.

(١٦) انظر حزقيال وإشعياء الثاني في هذا الخصوص، الجزء الثاني، الصفحات ١٩٩ - ٢٢٢.

٥) ينعكس هذا الشعور بالأمل في أنّ المجموعة، بعد أن تكون قد بدأت بالمزامير «الإلوهيّة» ٧٣- ٨٣، تنتقل إلى التوجّه إلى يهوه في المزامير ٨٥- ٨٩، بعد المزمور الانتقاليّ ٨٤، الذي يستعمل «يهوه» و «الله» بالتساوي. وبما أنّ المجموعتين الأخيرتين «يهويّتان» بكاملهما تقريبًا[١٧]، يُحتَمل أن يكون هذا الانتقال مقصودًا، وأن تكون غايته إظهار يهوه، إله صهيون (التي ستُستَعاد)، وكأنّه يستلم زمام الأمور منذ الآن لكي يحقّق حكمَه الأخرويّ.

يبدأ الكتاب الرابع، الذي يعكس نهاية مرحلة السبي، على نحوٍ ملائم، بالمزمور الوحيد المنسوب إلى موسى (٩٠)، رجل الخروج. ينتهي المزمور بالملاحظة الآتية:

«ارجع يا ربّ، الى متى؟
وترأف بعبيدك!...
ليظهر فعلك لعبيدك،
وجلالك لبنيهم.
ولتكن نعمة الربّ إلهنا علينا،
وعملَ أيدينا ثبّت علينا،
وعملَ أيدينا ثبّته» (الآيات ١٣، ١٦- ١٧).

لدينا في نهاية المجموعة مزموران «تاريخيّان» وتهليليّان، هما ١٠٥و ١٠٦. بنيتهما مهمّة، وذلك لأنّهما يتذكّران الخروج. مع ذلك ينتهي المزمور ١٠٥ بعطيّة الأرض الأصليّة (الآيات ٤٣- ٤٥) في حين أنّ المزمور ١٠٦ يشير إلى السبي (الآيات ٤٠- ٤٦)، ويصلّي

---

(١٧) باستثناء المزمور ١٠٨.

من أجل العودة إلى الأرض (الآية ٤٧). وبين مزمور البدء ومزامير النهاية، أي في قلب هذا الأمل بنهاية السبي، لدينا سلسلةٌ طويلة من المزامير التي تمجّد يهوه الملك (٩٣، ٩٥- ١٠٠)، وهي أيضًا صدى لأفكار حزقيال وإشعياء الثاني.

أن تتحقّق نهاية السبي بالوعد المرتبط «بأورشليم الجديدة»[١٨] أمر نتبيّنه في النقلة السلسة من الكتاب الرابع إلى الكتاب الخامس. يبدأ الأخير بالمزمور ١٠٧ الذي يؤلّف مع المزمورين ١٠٥و١٠٦ ثلاثيّة من المزامير التهليليّة ثم يتبع المزمور «الإلوهيّ» ١٠٨. موضعُه عند نقطة الاتصال هذه مقصودٌ على الأرجح، وذلك لأنّه يعلن يهوه الفادي إلهًا عالميًّا وحيدًا[١٩]. وتوحي نسبةُ المزامير ١٠٨- ١١٠ إلى داوود «بنبرةِ» إشعياء الثاني والثالث من جهة الأمل أو التحقيق المسيانيّ. وتُرتَّل مزاميرُ التهليل، ١١١- ١١٨، في أورشليم الجديدة وبقيادة داوود الأخرويّ. هذا بالإضافة إلى أنّ أورشليم الجديدة تحمل اسم «الربّ هناك»[٢٠]، لأنّها بكلّيتها في حماية ناموس الربّ، الذي يُكرَّس له المزمور ١١٩ بكامله. والجماعة مدعوة في «أناشيد الارتقاء» (المزامير ١٢٠- ١٣٤)، إلى أن «تصعد» باتجاه أورشليم الجديدة هذه؛ هنا أيضًا نجد نقدًا لسليمان، وذلك في نسبة المزمور ١٢٧، الذي يبدأ بالتحذير الآتي إلى سليمان: «إذا لم يبنِ الربُّ البيت، فباطلًا يتعب البنّاؤون. إذا لم يحرس الربُّ المدينة، فباطلًا يسهر

(١٨) انظر أيضًا حزقيال وإشعياء الثاني وكذلك كتاب إرميا.
(١٩) انظر الجزء الثاني، الصفحات ٢١٧- ٢٤٧، حول إشعياء الثاني.
(٢٠) حزقيال ٤٨: ٣٥.

الحرّاس » . وأخيرًا ، في أورشليم الجديدة هذه يُسبَّح الربُّ في مزموري التهليل ١٣٥- ١٣٦، من قِبَل الذين لم يسمحوا لأنفسهم بأن ينسوا صهيون ، مدينة يهوه (المزمور ١٣٧) . هؤلاء يقف على رأسهم داوودُ (الجديد) ، الذي تُنسَب إليه المزامير ١٣٨- ١٤٥. بقيادته ستسبّح الجماعة الجديدة الربَّ إلى الأبد في مزامير التهليل الأخيرة ١٤٦- ١٥٠. وستنضمّ الخليقة كلُّها إلى تسبيح الربّ[٢١] ، **لأنّه** « رفع قرنَ شعبه » (مزمور ١٤٨: ١٤)[٢٢].

يتعزّز تفسيري بنيةَ كتاب المزامير بالمزمورين الافتتاحيّين غير المعنونين ، اللذين يشكّلان مقدّمة كتاب المزامير بكامله . يمدح المزمورُ ١ **الصَدِّيقْ** ، خادمَ الربّ ، الذي لا يخالط **الرِشَعِيمْ** (الأشرار) ، أعداءَ الربّ ، لأنّه يثبت في ناموس الربّ (**توراه**) ، الذي يعبّر عن المشيئة الإلهيّة . أمّا المزمور ٢ فهو المزمور الملكيّ بامتياز ، لكنّه مسيانيّ في الوقت ذاته . يشير إلى أنّ الربّ سوف يحقّق وعدَه للذين يتوكّلون عليه (صدّيقي المزمور ١) ، عن طريق صدّيقه بامتياز ، « داوود الجديد » . وهذا بدوره سيحقّق ، كملكٍ كاملٍ ، **التوراه** الإلهيّة . ونتبيّن أنّ هذين المزمورين يرتبط واحدُهما بالآخر ارتباطًا وثيقًا ، من أنّ الأول يبدأ بجملة « طوبى للرجل (**أشْرِي هَئيشّ**)... الذي في ناموس الربّ هواه ، وفي شريعته يلهج نهارًا وليلًا » (الآيتان ١أ ، ٢) ، في حين أنّ

---

(٢١) مزمور ١٤٨: ١- ١٢.
(٢٢) في هذا الموضوع انظر تعليقي على أناشيد العبد في إشعياء الثاني ، في الجزء الثاني ، الصفحات ٢٢٢- ٢٤٧.

الثاني ينتهي بجملة «طوبى لجميع (**أشّري كُولْ**) المتّكلين عليه» (الآية ١١ج)، وهذا لا يصنعه إلّا الملكُ (الكاملُ) وحده[٢٣]. هذه مقدّمة تلائم كتاب نبوءة أخرويّة، وأنا مقتنع بأنّ هذا هو بالضبط المرادُ بكتاب المزامير. فالكتابُ بكامله محاولة لإعادة كتابة **التوراه** (nomos) (الناموس)، **والنبيئيم** (Prophetai) (الأنبياء)، بطريقة ليتورجيّة، بغية عرض «قصّة الإله الكتابيّ»، التي لا يمكن أن تنتهي إلّا بالإشارة إلى المستقبل[٢٤].

(٢٣) عبارة «الاتكال على الربّ» تتكرّر في المزامير الملكيّة وهي ميزة حصريّة لها: مزمور ٥:١١؛ ٧:١؛ ١١:١؛ ١٦:١؛ ١٧:٧؛١٧:٢، ٣٠؛ ٢٥:٢٠؛ ٣١:١، ١٩؛ ٣٦:٧؛ ٣٧:٤٠؛ ٥٧:١ (مرّتين)؛ ٦١:٤؛ ٦٤:١٠؛ ٧١:١؛ ٩١: ٤؛ ١١٨:٨، ٩؛ ١٤١:٨.

(٢٤) إنّ استعمال كتاب المزامير ككتاب نبوءة واضحٌ في كتابات لوقا: لوقا ٢٠:٤١- ٤٣؛ ٢٤:٤٤؛ أعمال ١:١٥- ١٦، ٢٠؛ ١٣: ٣٢-٣٣، ٣٥.

II

أدب الحكمة

٩
الحكمة

إنّ الأهميّة الحيويّة للحكمة في حياة الشرق الأدنى القديم وفكره واضحة في المقطع الكلاسيكيّ الآتي ، الذي نجده في عمل كاتبَي تاريخ تثنية الاشتراع والأخبار :

« وذهب الملكُ إلى جبعون ليذبح هناك . لأنّها هي المرتفعة العظمى . وأصعد سليمانُ ألفَ محرقة على ذلك المذبح . في جبعون تراءى الربُّ لسليمان في الحلم ليلًا ، وقال الله : اسأل ماذا أعيطك . فقال سليمان : إنّك قد فعلت مع عبدك داوود أبي رحمة عظيمة حسبما سار أمامك بأمانة وبرٍّ واستقامة قلب معك ، فحفظت له هذه الرحمة العظيمة ، وأعطيته ابنًا يجلس على كرسيّه كهذا اليوم . والآن أيّها الربُّ إلهي أنت ملّكت عبدك مكان داوود أبي ، وأنا فتى صغير لا أعرف الدخول والخروج . وعبدُك في وسط شعبك الذي اخترته ، شعب كثير لا يُحصى ولا يعدّ من الكثرة . فأعطِ عبدَك قلبًا فهيمًا لأحكم على شعبك وأميّز بين الخير والشرّ ، لأنّه من يقدر أن يحكم على شعبك العظيم هذا ؟

فحسُن الكلامُ في عينيّ الربّ لأنّ سليمان سأل هذا الأمر . فقال له الله : من أجل أنّك سألت هذا الأمر ولم تسأَل لنفسك

أيّامًا كثيرة، ولا سألت لنفسك غنى، ولا سألت أنفسَ أعدائِك، بل سألت لنفسك تمييزًا لتفهم الحكم. هوذا قد فعلتُ بحسب كلامك. هوذا اعطيتك قلبًا حكيمًا ومميّزًا حتى إنّه لا يكون مثلك قبلك، ولا يقوم بعدك نظيرُك. وقد أعطيتك أيضًا ما لم تسأله، غنى وكرامة حتى إنّه لا يكون رجلٌ مثلك في الملوك كلَّ أيامك. فإن سلكت في طريقي وحفظت فرائضي ووصاي كما سلك داوود أبوك فإنّي أطيل أيامك.

فاستيقظ سليمان وإذا هو حلمٌ. وجاء إلى أورشليم، ووقف أمام تابوت عهد الربّ، وأصعد محرقات، وقرّب ذبائح سلامة، وعمل وليمة لكلّ عبيده» (١ملوك ٣: ٤- ١٥// ٢أخبار ١: ٣- ١٢؛ انظر أيضًا ١ملوك ١٠:٨- ٩).

نقرأ هنا أنّ الملك، ضامن الحياة في المدينة، وهي الوحدة المجتمعيّة النموذجيّة في الشرق الأدنى القديم، يعطي **المِشْفَاطْ**، أساس هذه الحياة[١]، بواسطة الحكمة. ويجب ألّا يدهشنا أنّ هذه الحكمة يمنحها الله، وأنّها، تاليًا، إلهيّة (١ملوك ٣: ٢٨)، وذلك لأنّ الله نفسه، الكائن «الملكيّ»، يحكم، بحسب أمثال ٨:٢٢- ٣١، مملكته، العالم، وينظّمها، بواسطة هذه الحكمة عينها. وجليٌّ في الأمثال أنّ الحكمة الإلهيّة والملكيّة شيء واحد، إذ تقول الحكمة: «بي تملك الملوك، وتقضي العظماء عدلًا. بي ترأس الرؤساء، والشرفاء، كلّ قضاة الأرض» (٨: ١٥- ١٦).

(١) انظر الفصل ٣.

مع ذلك نقرأ في مستهلّ هذا الإصحاح عينه، الذي يتحدّث عن الحكمة بتعابير رفيعة، ما يأتي:

«ألعلّ الحكمة لا تنادي،
والفهمَ ألا يعطي صوته؟
عند رؤوس الشواهق،
عند الطريق بين المسالك تقف؛
بجانب الأبواب، عند ثغر المدينة،
عند مدخل الأبواب تهتف:
لكم أيها الناس أنادي
وصوتي إلى بني آدم.
أيها الحمقى تعلّموا،
ويا جهّال تعلّموا فهمًا» (الآيات ١ - ٥).

تبدو هنا الحكمة الإلهيّة / الملكيّة قابلة لأن يبلغها البشر العاديّون - الناس / بنو آدم / الحمقى / الجهلاء - أي **كلّ واحد**. ليس هذا هو الموضع الوحيد الذي يبدو فيه هذا التوزيع الواسع ممكنًا. إذ تطالعنا الحكمة المشخصنة، للمرّة الأولى، في بدء كتاب الحكمة، الذي يُزعَم أنّ كاتبَه هو «سليمان، ابن داوود، ملك إسرائيل»؛ نقرأ:

«الحكمة تنادي في الخارج؛
في الشوارع تعطي صوتَها؛
تدعو في رؤوس الأسواق؛
في مدخل الأبواب، في المدينة تبدي كلامَها، قائلة:
إلى متى أيّها الجهّال تحبّون الجهل؟

والمستهزئون يُسرُّون بالاستهزاء، والحمقى يبغضون العلم؟
ارجعوا عند توبيخي؛
هاأنذا أفيض لكم روحي؛ أعلّمكم كلماتي» (١:٢٠-٢٣).

كيف يعقل أن تكون الحكمة، وهي في جوهرها إلهيّة وملكيّة، في الوقت عينه، في متناول الجميع، هناك، في أكثر الأمكنة شيوعًا في حياة البشر أي على أبواب المدينة؟

أبواب المدينة

تقابل **شِعَرِيمْ** (أبواب) في مدن الشرق الأدنى agora في المدينة اليونانيّة والهلينيّة، والساحة في مدينة العصور الوسطى، والمساحة الخضراء في بلداتنا وقرانا، والوسط في المدن الأوروبيّة الحديثة، والشارع الرئيس في المدن الأميركية. تشير شِعَرِيمْ، أو مفردها شَعَارْ (باب)، إلى المكان الذي يتجمّع فيه الناس لإجراء المبادلات الضروريّة لحياتهم، عنيتُ التجارة. وكما هي حال البشر عادةً، كان كلُّ لقاء يتضمّن أخذًا وردًّا، تبادلًا للأفكار. فلا عجب إذًا أنّ agora كانت أيضًا نقطة لقاء الجسم السياسيّ في المدينة، وكذلك المُجتَلَدَ الذي كان فيه الفلاسفة يجرون مناقشاتهم؛ لقرّاء العهد الجديد إلفة مع رواية أعمال الرسل التي تحكي عن إقامة بولس في أثينا:

«وبينما بولس ينتظرهما في أثينا احتدّت روحُه فيه إذ رأى المدينة مملوءة أصنامًا. فكان يكلّم في المجامع اليهود المتعبّدين، والذين يصادفونه في السوق كلَّ يوم. فقابله قومٌ من الفلاسفة

الأبيكوريّين والرواقيّين ، وقال بعضٌ : ترى ماذا يريد هذا المهذار أن يقول؟ وبعضٌ : إنّه يظهر مناديًا بآلهة غريبة ، لأنّه كان يبشّرهم بيسوع والقيامة . فأخذوه وذهبوا به إلى باغوس[٢] قائلين : هل يمكننا أن نعرف ما هو هذا التعليم الجديد الذي تتكلّم به؟» (١٧: ١٦- ١٩؛ انظر أيضًا ١٦: ١٩).

إنّ التكلّم في السوق (agora) أتاح لبولس الوصولَ إلى الأثينائيّين ، وفي الواقع ، إلى مدينة أثينا **بكاملها** . تنطبق قيمة السوق هذه ومعناها ذاته على الساحة أو المساحة الخضراء : إنه الموضع الذي يصلح لأن يكون سوقًا ومكانًا للتجمّعات السياسيّة . لا يزال هذا معروفًا في بعض القرى والبلدات في سويسرا ، حيث يلتقي كلّ الجسم الناخب ليناقش قضايا تخصّ الحياة الاقتصاديّة والاجتماعيّة والسياسيّة للجماعة ، ويصوّت في شأنها .

إذا أخذنا بعين الاعتبار أنّ القسم الأكبر من المدن في الشرق الأدنى القديم كان أصغر بكثير من الحصون في العصور الوسطى الأوروبيّة ، ولم تكن هناك الشوارع التي نعرفها اليوم، ندرك أنّ منطقة أبواب المدينة كانت المكان **الوحيد** ، الذي يستطيع المواطنون والزوّار أن يتجمّعوا فيه ؛ كانت حياة المدينة بكاملها تدور عند أبوابها ، بالمعنى الحرفيّ للكلمة . ولهذا كان تجمّعُ البلاط / الهيكل ، في العادة ، محاذيًا لمنطقة الأبواب ، التي كانت كفناءٍ للهيكل .

لذلك أعني بعبارة «كامل حياة المدينة» الحياة الاجتماعيّة –

(٢) هضبة عند الطرف الجنوبيّ للسوق الأثينائيّ .

السياسيّة وكذلك الدينيّة؛ كانت كلّ الحياة الجماعيّة تجري «على مرأى» من الملك و/أو الإله، «أبي» المدينة وسكانها. بتعبير آخر، كانت أبواب المدينة تجمع في مكان واحد كلّ ما تعنيه للإنسان المعاصر غرفة الجلوس والفناء الداخليّ وحافلة النقل والمترو ومكان العمل والردهة والبار والمطعم والحديقة وملعب الغولف والكنيسة وساحة الكنيسة، الخ... إلى جانب العمل في الحقول المحيطة بالمدينة، كان كلّ مواطن موجودًا أثناء ساعات اليقظة عند أبواب المدينة (١صموئيل ٩:١٨؛ ٢صموئيل ٣:٢٧؛ ١٥:٢؛ راعوث ٤:١، ٩؛ أيوب ٢٩:٧-١٠). فهناك كان يتمّ التبادل والصفقات التجاريّة (٢ملوك ٧:١، ١٨)، وكان الشهود عليها متوفّرين (راعوث ٤:١٠-١١). لكي يحظى بأكبر عدد ممكن من المستمعين، كان إرميا يلقي خُطبه عند أبواب المدينة (إرميا ٧:٢؛ ١٧:١٩؛ ١٩:٢؛ ٢٦:١٠؛ ٣٦: ١٠). وكان مقدّرًا على اسم الشخص - الذي يعادل الشخص نفسه في الفكر العبريّ - أن يبلغ، عاجلًا أم آجلًا، أبواب المدينة (راعوث ٣:١١؛ أمثال ٣١: ٣١)، ويمكث هناك طوال سنين (راعوث ٤: ١٠). بتعبير معاصر كانت تُتَّخَذ القرارات القضائيّة (٢صموئيل ١٥: ٢؛ أمثال ٢٢:٢٢- ٢٣؛ عاموس ٥:١٠، ١٢، ١٥؛ زخريا ٨: ١٦) وتجري أعمال أخر مشابهة، كانت هي وظيفة الحاكم الإلهيّ / الملكيّ الأساسيّة، التي تتطلّب حكمة. من هنا «الحِكَم عالية عن الأحمق؛ لا يفتح فمَه في الباب» (أمثال ٢٤: ٧).

الشيوخ

ليس الكلّ عند أبواب المدينة متساوين في الحكمة . العدل والحكمة يُنسبَان في الدرجة الأولى إلى **الزِقنِيمْ** (الشيوخ) ، وهم المعمّرون ذوو الشعر الأشيب ، كما هو واضحٌ في النصوص الآتية :

« عند الشيب حكمة ،
وطولُ الأيام فهمٌ (أيوب ١٢: ١٢)

أصُوِّرتَ أوّل الناس ؟
أم أبدِئتَ قبل التلال ؟
هل تنصَّتَّ في مجلس الله ،
أم قصرتَ الحكمة على نفسك ؟
ماذا تعرفه ولا نعرفه نحن ؟
وماذا تفهم وليس هو عندنا ؟
عندنا الشيخ والأشيب أكبر أيامًا من أبيك (أيوب ١٥: ٧- ١٠) .

قفْ في جماعة الشيوخ ،
وإن كان هناك حكيمٌ فلازمه (سيراخ ٦: ٣٤) .

إن لم تدّخر في شبابك ،
فكيف تجد في شيخوختك ؟
ما أجمل القضاء في الشيب ،
وحسنَ المشورة للشيوخ !
ما أجمل الحكمة للشيوخ

والرأي والمشورة لأرباب المجد!
كثرة الخبرة إكليل الشيوخ
ومخافة الربّ فخرُهم (سيراخ ٢٥: ٣-٦)».

تكلّم أيها الشيخ،
فإنّك أهلٌ لذلك» (سيراخ ٣٢: ٣أ).

هذا يفسّر تحفُّظ إليهو وتدخُّله المتأخر في كتاب أيوب:

«وكان إليهو قد صبر على أيوب بالكلام لأنهم أكثر منه إيامًا.
فلما رأى إليهو أنه لا جواب في أفواه الرجال الثلاثة حمي غضبُه.
فأجاب إليهو بن برخئيل البوزي وقال:
أنا صغير في الأيام،
وأنتم شيوخ،
لأجل ذلك خفتُ،
وخشيت أن أبدي لكم رأيي» (أيوب ٣٢: ٤-٧).

هذه المساواة المفروغ منها بين العمر والحكمة نراها بوضوح في ميزة كلاسيكيّة لأدب الحكمة: يُدعى المخاطَبُ دائمًا «ابنًا». إنّ التعليم يسلك اتجاهًا واحدًا من الأب إلى ابنه، وبالقياس، من الشيخ إلى الشاب. كما لو أنّ الأب أو الشيخ فقط قادر على أن يهب الحكمة، لا الابن أو الشاب. ومع أنّ الشاب كان يشارك في الحكمة، إلّا أنّ «الفهم» يقتصر على «الشعر الأشيب»:

«فخرُ الشبّان قوّتُهم،

وبهاءُ الشيوخ الشيبُ » (أمثال ٢٩: ٢٠) .

بتعبير آخر ، تُستعمَل صورة « الشيب » للتعبير عن مفهوم الحكمة / الفهم ، أي أنّ الرجل الحكيم دائمًا « شيخ » :

« لأنّ الشيخوخة المكرّمة
لا تقوم على كثرة الأيام ،
ولا تقاس بعدد السنين .
لكنّ شيبَ الإنسان هو الفطنة ،
وسنُّ الشيخوخة هي الحياة المنزّهة عن العيب » (حكمة ٤: ٨-٩) .

الحكمة والحماقة

إنّ للحكمة ميزة لافتة وهي أنها حقيقة في ذاتها ومن ذاتها ، لذا لا يمكن وصفها . لا يمكننا أن نتكلّم على حكمةٍ جيّدةٍ إزاء أخرى سيّئة ، أو حكمة صحيحة وغير صحيحة ، وحكمة صالحة إزاء أخرى طالحة ، الخ . بل بالأحرى على حكمة إزاء عدمها . بتعبير آخر ، الحكمة حكمة أو لا شيء على الإطلاق . نقيضها الحماقة ، وهذه بدورها حقيقة في ذاتها ومن ذاتها ولا يمكن وصفها . حيث تكون الحكمة تنعدم الحماقة ، والعكس صحيح ، حيث تكون الحماقة لا تجد الحكمة . الرجل الحكيم ليس أحمق ، والأحمق غير حكيم[٣] . إذا كان الأمر كذلك ، فالمعرفة والذكاء والفهم صفات تلازم الحكمة وهي بطبيعة الحال ، جيّدة

(٣) أمثال ١: ٧ب؛ ١٠: ٨، ١٤؛ ١٢: ١٥-١٦، ٢٣؛ ١٣: ١٦؛ ١٤: ٣، ٨، ١٨، ٢٤، ٢٩؛ ١٥: ٢، ٥، ١٤، ٢١؛ ١٦: ٢٢؛ ٢٦: ٥؛ ٢٩: ٩؛ الجامعة ١٠: ١٢.

وصحيحة ، أي لا يُعقَل ، ولا بأي شكل من الأشكال ، إظهارها وكأنها سيئة وغير صحيحة . سبب ذلك أن القول الحكيم أو التصريح يأتي في ذروة مرحلة طويلة من الزمن ، يتمّ خلالها إظهار صحّته عن طريق سلسلة طويلة من الاختبارات ؛ وإذا تبيّن في يوم من الأيام أنّ قولًا أو تصريحًا مخطئ ، فهذا القول أو التصريح ناجم عن حماقة لا حكمة . الحكمة نتيجة سبق أن تمّ اختبارها ، وأظهرت صحّتها . إنها حقيقة جازمة ، وواقع لا جدال فيه . الحكمة تقبلها أو ترفضها ، ومن يرفضها يكشف حقيقة هويّته كأحمق . من هنا هذا القول الحادّ :

« إن دققت الأحمق في هاون
بين السميد بمدقٍّ
لا تبرح عنه حماقتُه » (« أمثال ٢٧ : ٢٢) .

عالميّة الحكمة

إنّ عدم قابليّة الحكمة للجدل نفهمه فقط عندما ندرك أنّ الحكمة عالميّة في جوهرها . لا يمكن لقولٍ معيّنٍ أن يكون حكمة هنا وجهالة هناك ؛ لو أمكن ذلك ، للازمت الحكمة الجهالة ، وهذا غير معقول . لم يكن سليمان حكيمًا في إسرائيل وأحمق بالقوّة في مكانٍ آخر . بل :

« أعطى اللهُ سليمانَ حكمةً وفهمًا كثيرًا جدًّا ، ورحبة قلب كالرمل الذي على شاطئ البحر . وفاقت حكمة سليمان حكمة جميع بني المشرق وكلّ حكمة مصر . وكان أحكم من جميع الناس ، من إيثان الأزراحي وهيمان وكلكول ودردع بني ماحول . وكان صيتُه في جميع الأمم حواليه . وتكلّم بثلاثة

آلاف مثل . وكانت نشائده ألفًا وخمسًا . وتكلّم عن الأشجار من الأرز الذي في لبنان ، إلى الزوفا النابت في الحائط ، وتكلّم عن البهائم وعن الطير وعن الدبيب وعن السمك . وكانوا يأتون من جميع الشعوب ليسمعوا حكمة سليمان من جميع ملوك الأرض الذين سمعوا بحكمته (١ملوك ٤ : ٢٩- ٣٤) .

وسمعت ملكة سبا بخبر سليمان لمجد الربّ فأتت لتمتحنه بمسائل ... فأخبرها سليمانُ بكلّ كلامها ، لم يكن أمرٌ مخفيًّا عن الملك لم يخبرها به ... فقالت للملك : ...طوبى لرجالك وطوبى لعبيدك هؤلاء الواقفين أمامك دائمًا ، السامعين حكمتك . ليكن مباركًا إلهك الذي سُرَّ بك ، وجعلك على كرسيّ إسرائيل ، لأنّ الربّ أحبّ إسرائيل إلى الأبد ، جعلك ملكًا لتجري حكمًا وبرًّا » (١ملوك ١٠: ١- ٩) .

هكذا ، إذا وضعنا صفة مكانيّة قبل الحكمة - مثلًا الحكمة الصينيّة ، الحكمة الهنديّة ، الحكمة اليونانيّة - لا يمكن أن نعني بهذا نوعًا من الحكمة صالحًا فقط في ذلك المكان . لا يعني هذا سوى أنّ تلك الأقوال الحكميّة المعيّنة نشأت في تلك المنطقة ومع ذلك فقيمتها عالميّة[٤] . إنّ نشر الكتب التي تتضمّن أقوالا حكميّة من مختلف

---

(٤) هذا ينطبق ، على سبيل المثال ، على الأشعار الخرافيّة (Fables)، التي يمكن اعتبارُها جزءًا من الأدب الحكميّ . فالتعليم الذي كانت أشعار أيزوب الخرافيّة تقصده لم يكن صالحًا فقط في اليونان القديمة . وبرهان ذلك أنّ الكاتب الفرنسيّ لافونتين أعاد كتابتها في القرن السابع عشر ، ولا يزال يُستفاد منها في أميركا في القرن العشرين .

أصقاع الأرض، ومن أزمنة مختلفة، في أوروبا وأميركا المعاصرتين، شهادة صارخة على هذا الأمر: فارس القديمة، الهند القديمة، الصين القديمة، الحضارة الإسلاميّة، بلدان أوروبيّة مختلفة، الخ. القصد من هذا كلّه نقل «حكمة» عالميّة إلى القرّاء الأوروبيّين والأميركيّين المعاصرين.

عاملا الزمان والمكان

وهكذا ليست الخبرة المتصلة بالحكمة ضيّقة وفرديّة. لهذا السبب لم تكن الحكمة فقط ميزة لكلّ «شيخ»، لكنها، تحديدًا، ميزة «الشيخ الذي عند الباب». لا يكفي أن تعيش طويلًا حتى تكتسب حكمة. بل ينبغي أن «تتعلّمها»، وأن تجعلها «توجّهك». فلو تعلّمت «الحكمة» من خلال خبرات الحياة العامّة فقط، ومن خلال عملية تجربة وخطأ، فسيكون معظم ما سوف «تكتسبه» حماقة لا حكمة، إلى أن تُظهر خبرات المستقبل – التي قد لا تأتي أبدًا – خلاف ذلك. وتاليًا، إنّ الوقت الذي يقضيه الشيخ **عند الباب** يتيح له أن يتلقّى توجيهًا من **الشيوخ الآخرين**، الذين سينقلون إليه المعرفة التي تعلّموها من بعضهم البعض، ومن الزوّار والتجّار الآتين من مدن أخر كانوا التقوا بهم عند أبواب المدينة. لولا هذا المنظور الواسع لكانت «الحكمة» محليّة وهذا تناقض في الألفاظ.

كانت أبواب المدينة، كالجامعات في عالمنا المعاصر، عالمًا صغيرًا، أي مكانًا تجد فيه العالم كلّه، متاحًا بخبراته ومعرفته وحكمته. هناك،

في هذا العالم الصغير – هكذا كانت أبواب المدينة – كانت «الحكمة» – الحكمة العالميّة – تُنقل، أيًّا كان المكان الذي نشأ فيه تعبير معيّن عنها.

مجمع الشيوخ

تنعكس طبيعة الحكمة الجماعيّة، كما كانت تُفهَم في الشرق الأدنى القديم، في أنّنا نكاد لا نسمع تقريبًا عن شيوخ منفردين في العهد القديم، بل عن الشيوخ في صيغة الجمع. فالشيخ المنفرد، إذا كان موجودًا، تُحدِّدُه كواحد من بين الشيوخ (أمثال ٣١: ٢٣). وهكذا لم يكن الشيوخ تعدُّد أفراد؛ لكنّ الشيخ عضو في مجمع الشيوخ. فالحقيقة الملموسة كانت، في المطاف الأخير، المجمع أو المجلس، لا العضو المنفرد فيه. إنّ عضو المجمع، في الواقع، شيخ، بغضّ النظر عن سنّه، في حين أنّ الرجل المسنّ، مهما بلغت حكمته، ليس بالضرورة «شيخًا» بالمعنى الدقيق للكلمة، أي عضوًا في المجمع. لا نزال نرى هذا الواقع ذاته في مجتمعاتنا المعاصرة. في الولايات المتّحدة، على سبيل المثال، لدينا الكونغرس ومجلس الشيوخ وبيت الممثّلين. ونحدِّد الشيخ كعضوٍ في مجلس الشيوخ، ولا نقول إنّ مجلس الشيوخ يتألّف من شيوخ. واقتراع مجلس الشيوخ أو البيت هو الذي يؤخذ بعين الاعتبار، لا اقتراع الشيوخ أو الممثّلين. الممثّلون لا يحكمون بل الكونغرس. هيئة القضاة، مثل آخر على ذلك: في نهاية المداولة القضائيّة يسأل

القاضي الهيئة عن حكمها، لا عن حكم الأعضاء الذين يؤلّفون هذه الهيئة (ربما بعد إصدار الحكم، لكي يتحقّق القاضي من أنّ الجميع شاركوا في إصدار الحكم، ووافقوا عليه بالإجماع). إنّ الصوت **الواحد** للمجلس القضائيّ هو الذي يقرّر.

طبيعة الحكمة

لكن ما الذي يجعل الحكمة شأنًا متشابهًا لا مجرّد رأي؟ لماذا ينبغي للحكمة أن تنطق بصوت جماعيّ؟ وإذا كانت العلوم تقبل تعدّد الآراء، لماذا يُعتبر التعارض في شأن الحكمة جهالة؟ الجواب بسيط: همُّ الحكمة المحافظة على تدفّق الحياة البشريّة، والحياة على الأرض. تريد الحكمة أن تتأكّد أنّ البديل «الأحمق» للحياة لا يتسنّى له حتى أن يخضع للاختبار. وفي الحقيقة لا يمكن لهذا البديل أن يخضع للاختبار؛ إذ من هو قادر على أن يكون موجودًا لينظر إلى نتائج هذا الاختبار ويحكم عليها، ويرى كيف يبدو انعدام الحياة؟ لكي تضمن استمرار تدفّق الحياة، عليك، قبل كلّ شيء، أن تلاحظ وتتعلّم كيف تكيّف نفسَك. فلنعطِ مثلًا على ذلك: إذا كان الأدب الحكميّ يتضمّن قولًا يحثّ على تعلّم الاجتهاد من النملة، فهذا ليس لأنّه مهتمّ في علم الحشرات، أو في أخلاق العمل، أو لأنّه يبتغي محاربة رذيلة الكسل. إنّ القصد منه تذكير البشر بأنّ الطعام أساسيّ للمحافظة على الحياة البشريّة، وأنّ الطعام يجب أن يؤتى به ويُخزّن إلى الأيام التي ينعدم فيها. ولكي يُقدّر لنا

أن نكون موجودين غدًا ، علينا أن نستخرج لأنفسنا أمثولة من تصرّف النملة .

ترتبط ضرورة الحكمة بقدرة البشر دون سواهم من الكائنات على تغيير مجرى الحياة على كوكبنا إلى حدّ القضاء عليها . أمّا الكائنات الأخر فتتبع سير الحياة غريزيًّا . وحده الإنسان ، بسبب قدرته على التفكير الاستطراديّ ، يستطيع أن يجعل الحياة شيئًا ، وأن يخضعها ، تاليًا ، لنفسه وبذا يفرض عليها أن تتبع هي سيره بدل أن يقتفي هو سيرها . إنّ الحكمة تعمل على هذا المستوى الخاصّ بالبشر ، مستوى التفكير الاستطراديّ . فهي تحاول أن تعبّر في خطاب كلاميّ عمّا هي الحياة ، وعمّا يعنيه **كلّ** وجودنا على هذا الكوكب ؛ وهذا بغية المحافظة على هذه الحياة ، وإتاحة فرصة الاستمرار لها . لماذا ؟ لأنّ البديل هو اللاوجود .

هذا يفسّر لماذا يكمن أصل تقليد الحكمة في الحياة الجماعيّة القبليّة ، حيث الحياة ذاتها مربوطة بخيط رفيع جدًا . ولحماية هذا الخيط يحتاج المرء إلى السلطة « الحكيمة » « لأبي » القبيلة ومجمع الشيوخ المحيط به . لا تكفي « السلطة » الجيّدة وحدها ؛ ينبغي أن تكون **حكيمة** ، فليس في الصراع المستمرّ للحفاظ على الحياة مجال لتطبيق طريقة التجربة والخطأ . ليس « الخطأ » بديلًا ؛ إنّه يقود مباشرة إلى الكارثة والدمار . وعلى القياس عينه ، لا تنفع الحكمة وحدها من دون السلطة : إذا أهمِلَت ، قد ينقطع خيط الحياة ، ولن تكون ثمة

فرصة بعد لتصحيح الخطأ. فالحكمة في طبيعتها لا يمكن أن تكون إلّا سلطويّة وغير قابلة للجدل.

إنّ اهتمام الحكمة، أي المحافظة على الحياة، لا يغطّيه علم آخر أو فلسفة أخرى. قد نتخيّل هذا، وذلك لأننا ورثة الفلسفة اليونانيّة الكلاسيكيّة التي افترقت عن حكمة الشرق الأدنى القديم حين أرادت أن تطوّق تحت جناحيها كلّ مجالات المعرفة البشريّة. وبما أنّ محاولة كهذه غير ممكنة، وجب على «الفلسفة» أن تتفرّع إلى فلسفة وعلم. ثمّ انقسم هذان بدورهما إلى مواضيع متعدّدة، إلى حدّ أنّ الكثير من «الفلاسفة» المعاصرين، أو طلاب الفلسفة، يتساءل ما إذا كان لا يزال ممكنًا أن يتحدّث عن الفلسفة بالمعنى التقليديّ. غير أنّ الحكمة في معناها الذي عرفته في الشرق الأدنى القديم - كنقيض لفهمها العامّ في يومنا هذا كتعبير عن الخبرة الشخصيّة - لا تزال حيّة وجيّدة. إنّنا، في الواقع نستعملها، من دون أن نسمّيها.

نجد مثلًا على هذا في الجدل المعاصر بخصوص الأسلحة النوويّة والبيئة: كلّ اهتمام بمواضيع كهذه لا نفع له إذا لم نكن نحن - أو أولادنا أو أيُّ شخص آخر - موجودين بسبب توقّف الحياة على كوكبنا. إنّ المتورّطين في هذا الجدل يستعملون، من دون أن يعوا ذلك، طرائق الحكمة بتحذيرهم إيّانا على الدوام من «الخيار البديل»، خيار الفناء واللاوجود.

واضح إذًا أنّ الحكمة ليست شأنًا دينيًا في جوهرها، ليست

مسيحيّة على وجه التخصيص، ولا ترتبط حتى بالإيمان التوحيديّ. هذا نتبيّنه في العديد من الديانات الشرقيّة التي لا تعرف التوحيد، ومع ذلك فإنّ الحكمة في قلب اهتماماتها. سواء أسميّنا العالم «خليقة» لكي نؤكّد الإيمان بالخالق، أم «طبيعة» لننفي هذا الإيمان، تبقى القوانين والقواعد التي تحكم العالم واحدة، أكانت فيزيائيّة، أو كيمائيّة، أو بيولوجيّة، أو أيَّ شيء آخر. إنّ الإيمان بإله شخصيّ لا يؤثّر - أو على الأقلّ ينبغي ألّا يؤثّر - على البحث العلميّ في القوانين والقواعد؛ قد يؤثّر هذا الإيمان في كيفية تطبيق ما نتعلّمه من العلم، وليس في دراسته الفعليّة.

وتاليًا، إنّه لأحكم وأفيد أن نعتبر الحكمة بشريّة في الأساس، كما بيّنتُ سابقًا. فالتشديد على أنّها أيضًا إلهيّة يضرّ، في المطاف الأخير، بكلّ حوارٍ، وذلك لأنّه يُدخل عاملًا لا فائدة منه. سبب ذلك بسيط: الحكمة حكمة، وسواء اعتبرناها بشريّة أم إلهيّة لن يتغيّر حقل اهتمامها بل يبقى هو ذاته، وذلك لأنّ القوانين والقواعد التي تحكم عالمنا لن تتغيّر، أكانت مخلوقة من إله أم متأصّلة.

الحكمة والملك والله

من جهة أخرى كان من المنطقيّ أن ترتبط الحكمة في الشرق الأدنى القديم بالملك أو الإله بشكل خاص. ولمّا كانت الصفة التنظيميّة للقبيلة، في الأساس، صفة العائلة الطبيعيّة، كان تقليد الحكمة ظاهرة «طبيعيّة»: كان الأب، بطبيعة الحال، الشيخ وكان يوجّه ابنه الشاب

في شؤون تخصّ الحياة . كانت سلطة الأب تُقبل بسهولة ، ولم تكن بحاجة إلى أن تُثبتَ سلطةٌ أعلى كالإله ، صلاحيّتها . وكانت القيادة ، في قبيلة أو عشيرة بكاملها ، تتألّف من كلّ الشيوخ بدلًا من شيخ واحد ؛ من هنا مجمع الشيوخ ، الذي كان أيضًا مؤسّسة « طبيعيّة » ، لا حاجة ليبرّر وجوده أو لأن تُثبّت صلاحيتُه . ومع قيام المدن لم تتغيّر القضيّة الأساسيّة ، ألا وهي صيانة الحياة عن طريق النظام الجماعيّ[٥] . هنا أيضًا كانت الحكمة ضروريّة ، لكن ، ككثيرٍ من التقاليد الأخر ، بقيت اللغة هي ذاتها في حين أن الحقائق تبدّلت . ففي المدينة اكتسبت لغة الحكمة طابعًا مصطنعًا ، وتاليًا مفروضًا . فالملك ، مهما كانت سنّه أو خبرته ، هو « أبو » الشعب و« شيخه » الرئيس . ومع أنه كان يحيط نفسه بمجلس ، إلّا أنّه يستطيع أن يتجاهله (١ملوك ١٢ : ٦- ١١) ، الأمر الذي لا يمكن تصوّرُه في حالة شيخ القبيلة الذي يقيّده قانون الإجماع غير المكتوب[٦] . أصبح الملك يشبه رئيسًا تنفيذيًّا لشركة معاصرة ويُمارس سلطة أوتوقراطيّة ، أكثر من مدير قد يقود الشركة لكنّه ، في النهاية ، أول بين متساوين . كانت هذه القيادة « المصطنعة » بحاجة إلى مَن يثبت صلاحيّتَها . وهذا كان يصير عن طريق مرسوم صادر ، من الإله ، الذي كان يُعتَبر القائد الحقيقي للمدينة[٧] . من هنا القول إنّ الحكمة يمنحها الإله للملك ، وإنّها ، في المطاف الأخير ،

(٥) انظر في هذا الخصوص الفصل ١ .

(٦) انظر آنفًا ، وكذلك الفصل ١ .

(٧) انظر مزمور ٢ : ٧. انظر أيضًا الجزء الثاني ، الصفحات ١٥٨- ١٥٩؛ ٢١٢.

إلهيّة . وهكذا كان الملك يتمتّع ، بمقتضى وظيفته ، بالحكمة التي هو بحاجة إلى أن يحكم بها .

الحكمة والشريعة

كان وضع المدينة « المصطنع » بالمقارنة مع القبيلة ، يقضي بأن يمنح الإله الملك ، إلى جانب الحكمة التي كانت غير ملموسة ، تعبيرًا حسّيًّا عن مشيئته . ولهذا السبب أصبح كلّ ما كان في الأصل تقليدًا شفويًا شريعةً مكتوبة[٨]. وهكذا صارت الحكمة من جهة والشريعة من جهة أخرى عطيّتين للملك يحكم بهما مملكته ، التي كان الإله يحكم عالمه من خلالها . بتعبير أدقّ ، كانت الشريعة التي بها كان الملك يفوّض ، تتضمّن توجيهات خاصّة ، هي على أساس تحقيق **المِشْفَاط** (العدل / العدالة) الإلهيّ ، الذي كان بدوره يصون النظام الضروريّ للمحافظة على استمرار الحياة . كانت الحكمة ميزة الفهم والمعرفة الشخصيّة ، التي كانت تضمن للشريعة أن تبلغ هدفها المقصود . بتعبير آخر ، عند التتويج كان يوكل إلى الملك أمر الشريعة الإلهيّة ومسؤوليّة المحافظة عليها ، وكان يُمنَح الحكمة ليتمّم هذا بشكل صحيح . لم يُقدَّر للسلطة البسيطة التي كان قائد القبيلة أو بالأحرى مجمع الشيوخ ، يمارسها على نحو طبيعيّ أن تستمرّ في المدينة . فقد تطوّرت فيها وأصبحت هيرارخيّة ثلاثيّة : الإله – الشريعة – الملك ، أو بقياس ذلك ، الإله – الحكمة – الملك .

---

(٨) انظر الفصل ٥. في الواقع بدأت مجموعات القوانين الأكثر قِدمًا في الشرق الأدنى القديم على شكل تصنيف قوانين كانت موجودة وقيد الاستعمال .

هل هناك تطابق تامّ بين هذين الخطيّن الهيرارخيّين ؟ الجواب سلبيّ . فالخطّ الأول هيرارخي أمّا الثاني فما هو كذلك . ليس الإله ، تقنيًّا ، مقيّدًا بالشريعة ، أمّا الملك فهو مكبّل بها . الشريعة هي وثيقة تعبِّر عن مشيئة الإله : الإله يحكم عالمه بحسب مشيئته غير المكتوبة ، في حين أنّ الملك يحكم مملكته بشريعة الإله . أمّا الحكمة فهي ميزة (إلهيّة) يمنحها الإله للملك ، وتاليًا يشاركه بها . وفي حين يحكم الإله والملك كلاهما بالحكمة يحكم الملك وحده بالشريعة . بكلمات أخر ، الحكمة ضروريّة للإله والملك معًا ، أمّا الشريعة فضروريّة فقط للملك .

١٠

مرحلة ما بعد السبي

لمّا تبدّدت آمال إصلاح تثنية الاشتراع[١]، وراجت تنبّؤات إرميا[٢]، وسقطت أورشليم بيد البابليّين السنة ٥٨٧ قبل الميلاد، انهار بالنسبة إلى يهوذا مجتمع المدينة «المصطنع»، أمّا هيرارخيّة الملك - الشريعة - الإله، فقد ثبت عدم فعاليّتها. وتطلع قادة السبي الكهنوتيّون، وعلى رأسهم حزقيال، إلى المرحلة السابقة للملكيّة لكي يستوحوا نموذجًا لأورشليم الجديدة التي لن تسقط في الورطة ذاتها، كسابقتها، أورشليم الداوودية في مرحلة ما قبل السبي. وعادوا كلُّهم أدراجهم إلى «الصحراء» حيث الواحات، لا المدن، أي إلى حيث كان الإله «أبًا» قبليًّا، وحيث لم يكن ملك يوصل مدينته بكاملها إلى الدمار بتجاهله شريعة إلهه. وقد تصوّروا **تواره** موسويّة تُعطى للشعب من دون وساطة الملك، وشريعة هي الشريعة (مع التشديد على «أل» التعريف)، وقد صيغت بطريقة أدّت الى نشوء الكتب الخمسة، تجسيد الشريعة[٣]. لم تكن هذه الشريعة مرتبطة

---

(١) انظر الجزء الأول، صفحة ١٨٠.

(٢) انظر الجزء الأول، صفحة ١٨٤، والجزء الثاني، الصفحات ١٨٢- ١٨٤.

(٣) انظر الجزء الأول، الصفحات ٢٠٨- ٢١٣، والجزء الثاني، الصفحات ٢١٤- ٢١٦.

بملك ، ولم تكن ، تاليًا ، مرتبطة بمدينة . ولهذا كان تحقيقها ممكنًا أينما اجتمع شعب الله كجماعة (**عِدَاهْ**) . هذا كان التعبير العمليّ لليهوديّة الناشئة[٤] . غير أنّ عقليّة الكهنة مرتبطة أساسًا بالهيكل[٥] ، والهيكل بالمدينة : من هنا مركزيّة « أورشليم » حتى ولو كانت « جديدة »[٦] ، ومركزيّة داوود (الملك) حتى ولو كانت جديدة[٧] ، في الأدب النبويّ[٨]. باستطاعتنا أن نفهم هذا ، وذلك لأنّ هذا الأدب هو الذي شكّل القسم الثاني من **النِبيئِيمْ** (الكتاب الثاني) الذي يتضمّن قسمه الأول تاريخ تثنية الاشتراع . وفي حين أنّ الثاني ينتقد أورشليم ما قبل السبي انتقادًا شديدًا ، ينتقدها الأول أيضًا لكنّه في الوقت ذاته يقترح طرائق يمكن لأورشليم « الجديدة » أن تصحّح بها أخطاء تلك القديمة[٩].

الحكمة إزاء الشريعة

يشير هذا الأدب النبويّ إلى الأمل بأورشليم أخرويّة ، لا يمكن أن تكون فريسة لسوء التصرّف بالشريعة ، الذي يجلب عليها الدمار[١٠].

(٤) انظر الجزء الأول ، صفحة ٢٠٩.
(٥) انظر مثلًا حزقيال ٤٠- ٤٨ .
(٦) انظر مثلًا إشعياء ٥٢: ١- ٩؛ ٦٢: ١- ٧؛ ٦٦: ١٠- ١١، ٢٠ .
(٧) انظر مثلًا إشعياء ٩:٧؛ ١١:١؛ إرميا ٢٣:٥؛ ٣٠:٩؛ حزقيال ٣٤: ٢٣- ٢٤؛ ٣٧: ٢٤- ٢٥ .
(٨) انظر الجزء الثاني، الصفحات ٢١٢- ٢١٤ .
(٩) انظر الجزء الثاني ، الصفحات ٢٦٠- ٢٦٥ .
(١٠) انظر إشعياء ٥١: ٤- ٧؛ إرميا ٣١:٣٣؛ حزقيال ٤٤: ٢٤. انظر أيضًا الجزء الثاني ، الصفحات ٢٦٠- ٢٦٥ .

أورشليم كهذه يستطيع فقط أن يحكمها ملك أخرويّ مثلها ، يضمن تحقيقُ الشريعة بقيادته تحقيقًا لا عيب فيه الحياةَ والنظامَ الشاملَ . هذه النظرة نجد تعبيرًا عنها في المزمور ٧٢[١١] . على هذا الملك أن « يطفح » بالحكمة الإلهيّة التي يحقّق عن طريقها **مِشْفَاط** (العدالة) كما يفعل الله نفسه . نجد نصًّا نموذجيًّا عن هذه النظرة في كتاب إشعياء ، عند نهاية « كتاب عمانوئيل »[١٢] :

« ويخرج قضيبٌ من جذع يسّى ،
وينبت غصنٌ من أصوله .
ويحلّ عليه روحُ الربّ ،
روحُ الحكمة والفهم ،
روحُ المشورة والقوة ،
روح المعرفة ومخافة الربّ .
ولذّته تكون في مخافة الربّ .
فلا يقضي بحسب نظر عينيه ،
ولا يحكم بحسب سمع أذنيه ؛
بل يقضي بالعدل للمساكين ،
ويحكم بالإنصاف لبائسي الأرض ؛
ويضرب الأرضَ بقضيب فمه ،
ويميت المنافقَ بنفخة شفتيه .
ويكون البرُّ منطقة متنيه ،
والأمانة منطقة حقويه .

(١١) انظر الفصل ٣ حول العدالة الملكيّة .
(١٢) أي إشعياء ٦- ١٢؛ انظر الجزء الثاني ، الصفحات ١٥٨- ١٧٤.

فيسكن الذئبُ مع الخروف ،
ويربض النمرُ مع الجدي ،
والعجل والشبل والمسمّن معًا ،
وصبيّ صغير يسوقها .
والبقرةُ والدبّة ترعيان ؛
تربض أولادهما معًا ؛
والأسدُ كالبقر يأكل تبنًا .
ويلعب الرضيعُ على سَرَب الصلّ ،
ويمدّ الفطيمُ يدَه إلى حجر الأفعوان .
لا يسوؤون ولا يفسدون في كلّ جبل قدسي ؛
لأنّ الأرضَ تمتلئ من معرفة الربّ ،
كما تغطّي المياهُ البحر » (إشعياء ١١: ١-٩) .

وبوساطة ملكٍ كهذا ستجتذب أورشليم الشعوب إليها وسيحكم الربّ الكون بأسره :

« ويكون في ذلك اليوم أنّ أصلَ يسّى القائمَ راية للشعوب إياه تطلب الأممُ ، ويكون محلُّه مجدًا » (إشعياء ١١: ١٠) .

هذا هو المحتوى الأساس لحلم إشعياء الثاني بالنسبة إلى المستقبل[١٣].

وعاجلًا تمهّد السبيل للاهتمام المتزايد بالواسطة « العالميّة » التي يتميّز بها حكم الله وذلك بسبب الطابع « العالميّ » الذي اتسم به الربّ في مرحلة ما بعد السبي[١٤] وبفعل إدراك أنّ الأكثريّة الساحقة من أتباع

(١٣) انظر الجزء الثاني، الفصل ١٢.
(١٤) انظر الجزء الأول، الفصل ١١، والجزء الثاني، الصفحات ٢٠٠-٢٠٣.

اليهوديّة الناشئة ستبقى خارج أورشليم . وكان القانون ، وهو الملموس وتاليًا المحدَّد ، مرتبطًا أساسًا بالنطاق الخاصّ لحكم الإله أو الملك . هذه ميزة للقانون بطبيعته ، سواء أكان ذلك من الشرق الأدنى القديم كقانون حامورابي ، أم من زمن أقرب كقانون نابوليون ، أم قانون مدينتنا أو دولتنا أم القوانين الفدراليّة . أمّا الحكمة فلا يمكن تحديدها مكانيًا . إنّها صفةٌ غير ملموسة لكلّ من يصدر **المِشْفَاط** ، إلهيًّا كان أم بشريًّا ، وهي بطبيعتها يُنظر إليها على أنّها عالميّة حتى ولو تمّ التعبير عنها مكانيًّا من قِبَل حاكم فرديّ . ولهذا كانت الحكمة أكثر من الشريعة واسطة واسعة الإفادة بالنسبة إلى الإله العالميّ لليهوديّة الناشئة .

الحكمة والإله الواحد

إذا كانت الحكمة عالميّة فلا يمكن أن تكون ثمّة تعدّدية فيها ؛ ينبغي أن تكون هناك حكمة واحدة فقط . وساعد مفهوم الأحاديّة هذا على إدخال فكرة الإله الواحد إلى العالم القائل بتعدّد الآلهة ، الذي فيه وجدت اليهوديّة الناشئة ذاتها . وباستعمال لغة الحكمة بدل لغة الشريعة كان من السهل التحدُّث عن أنّ يهوه إله أورشليم ، هو ، ببساطة ، **إلوهيم** (الله)[١٥]. إنّ قارئ الكتاب المقدّس يلاحظ على الفور أنّه في حين يتضمّن الأدب النبويّ هجومًا على آلهة الأمم ، محاولًا أن يُظهر أنّ لا كيان لها ، لا يحتاج أدب الحكمة إلى هجوم كهذا : فقد سلَّم هذا الأدب بأنّ الحكمة الواحدة كانت تعكس وحدويّة الله ، ووحدويّة نطاق حكمه ، أي العالم . التساوي بين يهوه والله واضح في أدب

(١٥) انظر الجزء الأول ، الصفحات ١٨٧- ١٨٨؛ ١٩٩.

الحكمة كما في **التوراه** (الكتب الموسويّة الخمسة) ، في حين أنّ في النِبيئِيمْ (تاريخ تثنية الاشتراع والأنبياء) الصراع على السلطة محتدم بين يهوه وهو الله والآلهة الأخر وبخاصة بعل .

وبرهنت هذه المقاربة عن ذاتها على أنّها مثمرة جدًّا ، وذلك لاحقًا في المرحلة الهلينيّة . فقد بدت الهلينيّة عدائيّة للغاية في قولها بتعدّدية الآلهة ، كما في حال أنطيوخس ابيفانس والسلوقيّين بشكل عام[١٦] . لكنّ الهلينيّة كان يهيمن عليها ، من جهة أخرى ، تقليد الحكمة – وتاليًا النظرة العالميّة أو الشموليّة – الذي بدأ في الفلسفة الإغريقيّة القديمة . وقد قام الإسكندر الكبير ، تلميذ أرسطو ، بدور في تطوير هذا التقليد . وكانت الرواقيّة واحدة من التطوّرات المتأخّرة . وهي أثّرت على اليهوديّة الناشئة والمسيحيّة الأولى كلتيهما . وكان الحوار بين الإغريق واليهود ممكنًا جزئيًا ، وذلك لأنّ الحكمة التي بها خلق يهوه العالم (أمثال ٣:١٩– ٢٠) ، وبها يحكمه (أيوب ٢٨ : ٢١– ٢٧؛ سيراخ ٨ : ٣– ٤) هي الحكمة عينها التي أعلنها العالمُ الهلينيّ . ومن خلال لغة الحكمة هذه نجحت اليهوديّة الناشئة نجاحًا باهرًا في مخاطبة العالم الذي حولها[١٧] ، متقدّمة على ديانات أخر ، ومستقطبة عددًا واسعًا من المهتدين[١٨] ، « خائفي الله »[١٩] ، والمتعاطفين معها[٢٠] .

(١٦) انظر الجزء الأول ، الصفحتين ٢٢٢– ٢٢٣.
(١٧) مثلٌ رئيس على ذلك فيلون الإسكندريّ .
(١٨) انظر متى ١٥:٢٣ وأعمال ٢:١٠؛ ٦:٥؛ ١٣:٤٣.
(١٩) أي الذين لم يختتنوا بعد . انظر أعمال ١٠:٢، ٢٢، ٣٥؛ ١٣ :١٦، ٢٦.
(٢٠) لوقا ٧ :٥ .

الحكمة المجسَّدة

حُكْمَاه (حكمة) اسم عبريّ مؤنّث . يُفهَم إذًا أن يُنظَر إلى الحكمة كامرأةٍ في ريعان شبابها ، يتعلّم الشابُّ أن يبحث عنها (أمثال ٥ : ١٥- ١٩) ويتزوّجها (حكمة ٨: ٢، ٩) ، في حين أنّ الجهالة تُشبَّه بامرأة فاجرة ينبغي تحاشيها (أمثال ٥ : ٢ب - ١٤، ٢٠، ٢٣)[٢١] . لهذا السبب يعتبر العديد من المفسّرين أنّ النشيد الأكروستيّ الذي يمدح الزوجة الصالحة في نهاية كتاب الأمثال يشير ، في الواقع ، إلى الحكمة ، وهو يشكّل خاتمة الكتاب بكامله .

إنّ « لتجسيد » الحكمة بعض الفوائد العمليّة . فقد سار التوحيد الوجوديّ لليهوديّة الناشئة جنبًا إلى جنب مع التشديد على تسامي الله المطلق[٢٢] . ولكن ، لكي يكون الله خالق العالم ، وحافظًا له ، وحاكمًا عليه ، لا بدّ من أن يكون له بعض من صلة معه . وكانت ثمة حاجة إلى « ممثّل إلهيّ » يسهّل التواصل بين الإله المتسامي وخليقته[٢٣] . وبسبب كون الحكمة « مجسّدة » كامرأة ، فقد استحقّت أن تكون ممثّلًا لهذا الإله ، الذي ، رغم عالميّته وتساميه ، لم يكن سوى يهوه ، إله

(٢١) انظر أيضًا أمثال ٩: ١٣- ١٨ حيث تحاول المرأة الجاهلة أن تقلّد « السيّدة حكمة » (أمثال ٩: ١- ١٢) .

(٢٢) انظر الجزء الأول الصفحتين ١٩٩- ٢٠٠ .

(٢٣) نلاحظ الاهتمام بملء الهوّة بين الإله المتسامي وعالمه بهذه الطريقة في النزعة العامّة لدى اليهوديّة الناشئة إلى اعتبار روح الله شخصًا ، وكذلك كلمته (مِمْرَا) ، وحتى مسكنه أو حضوره (شِكِينَاهْ) ، وكذلك إلى خلق هيرارخيّة وسيطة معقّدة من الملائكة الذين كانوا يُعيَّنون لأناس وأمم ومدن وحتى لأفراد .

أورشليم[٢٤]، وهو نفسه كائن شخصيّ. هذا هو الفكر الذي يقف وراء مقاطع مثل أيوب ٢٨؛ أمثال ١: ٢٠- ٢١؛ ٨: ١- ٣١؛ ٩: ١- ٣؛ حكمة سليمان ٧: ٢٢- ٨: ٩؛ سيراخ ٢٤: ١- ٦، حيث تظهر الحكمة كيانًا إلهيًّا. فقد صنعها الله قبل أيّ شيء آخر (أمثال ٨: ٢٢- ٢٦؛ حكمة سليمان ٨: ٣؛ سيراخ ٢٤: ٣أ) لكي يجعلها شريكته في عمله في الخلق (أمثال ٨: ٢٧- ٣١؛ حكمة سليمان ٨: ٦؛ سيراخ ٨: ٥- ٦)، وفي العالم (أيوب ٢٨: ٢٥- ٢٧؛ حكمة سليمان ٨: ١، ٧- ٨). تتصرّف الحكمة الإلهيّة «ككائن إلهيّ»: فهي تبني بيتها كما يبني الله هيكله، وتدعو شعبَها إلى احتفالاتها كما يفعل هو أيضًا (أمثال ٩: ١- ٣).

الشريعة في الكتابات الحكميّة

إنّ السؤال الطبيعيّ الذي طرح ذاته على اليهوديّة الناشئة يدور حول العلاقة بين الحكمة العالميّة **والتوراه** المحليّة (الشريعة) **والنبِيئِيمْ** (الأنبياء)، التي شكّلت كلّها كتابها المقدّس ذا السلطان. إذا كان يهوه، إله أورشليم الذي عبّر عن مشيئته لإسرائيل على وجه التخصيص في شريعته ومن خلال أنبيائه، هو نفسه الإله العالميّ الذي أعلن مشيئته للبشريّة بأسرها عن طريق حكمته (**حُكْمَاهْ**)، لا بدّ إذًا من أن تكون هناك صلة بين الاثنين. فسّرت اليهوديّة الناشئة هذه الصلة على أنّها مبدأ عامّ لتطبيق محدّد: فقد اتخذت الحكمة الإلهيّة غير الملموسة

(٢٤) انظر الجزء الثاني، صفحة ٢٠١.

شكلًا ملموسًا في تعبير الشريعة المكتوب، والكتاب المرافق لها، عنيتُ الأنبياء. لهذا التفسير منافع عديدة:

١) حافظ على الشريعة ومركزيّتها بالنسبة إلى المعرفة الذاتيّة لليهوديّة الناشئة. لم يكن لدى اليهودي عذر حتى لا يطيع مشيئته الله لأن الحكمة الإلهيّة لم تكن سهلة التعلّم. عنده أنّ هذه الحكمة أودِعَت، مرةً وإلى الأبد، كلمات في تعابير الشريعة؛ ما كان عليه سوى اتِّباع تعليماتها.

٢) سمح بالحوار مع «الأمم». إذ بإمكانهم أن يروا كم ضلّوا عن الحكمة العالميّة التي كانوا يطلبون. فمشاركة الشريعة معهم ودعوتهم إلى قبولها، لم تعنيا الطلب منهم أن يتبعوا أمرًا غريبًا عنهم، بل شكلتا عرضًا لمساعدتهم على العودة إلى المسار الصحيح.

٣) إنّ إعطاء الشريعة طابعًا عالميًّا ساعد القسم الأكبر من أولئك الذين ينتمون إلى الديانة اليهوديّة الجديدة على الابتعاد عن الحصريّة الضيّقة التي تميّز بها بعض أوساطها[٢٥]. كانت أورشليم، في نهاية المطاف، مدينة الإله الواحد، إله اليهود والأمم على السواء؛ كانت المدينة التي دُعيت الأمم للمجيء إليها، وللمشاركة في عدل الله (**مِشْفَاط**) ومجده[٢٦].

---

(٢٥) انظر الجزء الثاني، صفحة ٢٥٧.

(٢٦) انظر الجزء الثاني، الفصل ١٢.

الأدب السليمانيّ

هذ يفسّر لماذا أنتجت اليهوديّة الناشئة أدب الحكمة . ولكن لماذا أُظهر سليمان عرَابًا لهذا الأدب ، وملكًا لا مثيل له في حكمته(٢٧) ، وهو الذي كتب كثيرًا من الأمثال أو معظمها ؟(٢٨) مهما كانت الحكمة عالميّة فهي تصير دائمًا واقعًا في أمثلة محدّدة ، وتحتاج إلى مصدر بشريّ . في المرحلة التي ازدهرت اليهوديّة الناشئة كانت المدن هي التي تشكّل الوحدة المجتمعيّة ، وهكذا كان الملك في ذهن الناس هو الموزّع الطبيعي **لِلْمِشْفَاطْ** (العدالة) . وبما أنّ يهوذا اعتبر زمن المملكة المتّحدة عصرًا ذهبيًّا ، كان من المنطقيّ أن يصبح داوود أو سليمان الممثّل الأساس للحكمة . لماذا اختير الثاني دون الأول ؟ ترد على ذهني أسباب ثلاثة :

١) كان داوود معروفًا كمؤسّس خدمة الهيكل(٢٩)، بما فيها الترتيل والمزامير(٣٠) . فلو جُعِلَ داوود عرّابًا لأدب الحكمة لصار مسؤولًا عن نوعين مختلفين من الأدب . وهكذا كان منطقيًا أكثر أن يُنسَب أدب الحكمة إلى سليمان .

٢) لم تظهر المملكة المتّحدة على المسرح التاريخيّ بشكل فعليّ إلّا في زمن سليمان(٣١) . وبما أنّ تقليد الحكمة يلازم كلّ عرش(٣٢) ، وبما أنّ عرش سليمان كان تاريخيًّا العرش الذي بدأ هذا التقليد ، على الأرجح ، في ظلّه ، كان سليمان عرّابه المنطقيّ .

---

(٢٧) مثل ١ملوك ٣: ٤- ١٥// ٢ أخبار ١: ٣- ١٢؛ ١ملوك ١٠: ٨- ٩.

(٢٨) انظر ١:١٠ و٢٥: ١.

(٢٩) انظر الجزء الأول ، الفصل ١٥، حول كاتب الأخبار .

(٣٠) انظر الفصل ٨ .

(٣١) انظر الجزء الأول ، الصفحات ٢٢- ٢٤.

(٣٢) كان الملكُ ، مثل بطريرك القبيلة ، صورة « أبويّة » (انظر الفصل ١).

٣) إنّ الإعلان أنّ الربّ سيرحم الذين عاقبهم[٣٣] مركّب أساس في الرسالة خلال مرحلتي السبي وما بعده. اتّهم تقليد تثنيه الاشتراع الملك سليمان بالجحود[٣٤]، وكان عقابه انحلال مملكته بعد موته. وبما أنّ المملكة المتّحدة في ظلّ أورشليم الجديدة، في نهاية المطاف، انعكاس المملكة المتّحدة التي كان سليمان سبب تمزّقها، فهل يمكن أن يكون هناك تعبير أقوى عن محبّة الله واهتمامه في حدّهما الأقصى من أن يعيد تأهيل الملك الذي تلطّخ اسمه بخطيئة الجحود؟ وهكذا، كان هناك منطق ما في إعطاء سليمان دورًا مفتاحًا في أدب الحكمة في مرحلتي السبي وما بعده: بهذه الطريقة يعود عن جحوده، وينال الشعب المسبيّ الغفران بسبب التوبة، ويملك هو على شعبه من جديد، وهذه المرّة بحسب الحكمة الإلهيّة[٣٥]. وفي الوقت ذاته لن يتوقّف سليمان فقط عند العودة عن الشرّ الذي سبّبه مرةً فالأمم، التي كانت، على وجه التحديد، جاحدة في نظر اليهوديّة الناشئة، سوف تُدعى إلى الدخول إلى أورشليم الجديدة، المدينة التي فيها يتحقّق **مِشْفَاط** الله بشكل تامّ، من خلال التوبة (metanoia)، والعودة إلى الله (الواحد الحيّ والحقيقيّ) (epistrophe pros ton theon)[٣٦].

---

(٣٣) انظر الجزء الثاني، الصفحات ١١٨، ١٨٥- ١٩١، ٢٠٨- ٢١٣، ٢١٨- ٢٤٤.

(٣٤) انظر الجزء الأول، الصفحات ١٧٥-١٧٧.

(٣٥) انظر خصوصًا تعليقي على كتاب الجامعة في موقع لاحق من هذا الكتاب.

(٣٦) أعمال ٢:٣٨؛ ٣:١٩؛ ٨:٢٢؛ ٩:٣٥؛ ١١:٢١؛ ١٧:٣٠؛ ٢٦:٢٠؛ ١تسالونيكي ١: ٩.

١١
الكتابات الحِكَمِيَّة

من النتائج الحتميّة لعالميّة الحكمة أن مضمون الأقوال الحِكَمِيَّة في الكتاب المقدّس لا يمكن أنّ يكون شيئًا خاصًّا أو فريدًّا يتميّز به التقليدان اليهوديّ أو المسيحيّ دون سواهما ، أو أنّه ينحصر بأيّ معنى محدود آخر . لاحظ المثل الآتي ، وهو واحد من الأمثلة الواضحة على هذا :

« اذهب إلى النملة أيها الكسلان ؛
تأمّل طرقها وكن حكيمًا .
التي ليس لها قائدٌ ،
أو عريفٌ أو متسلّط ،
وتعدُّ في الصيف طعامها ،
وتجمع في الحصاد أكلها .
إلى متى تنام أيها الكسلان ؟
متى تنهض من نومك ؟
قليلُ نوم بعد ، قليل نعاس ،
وطيُّ اليدين قليلًا للرقود ،
فيأتي فقرُك كساعٍ ،
وعوزُك كغازٍ » (أمثال ٦ : ٦ - ١١) .

هذا شائع في حكمة الشرق الأدنى القديم ، وهذه حال معظم

الأقوال في كتاب الأمثال . غير أنّ معنى هذا القول أو سواه من الأقوال الشائعة التي نجدها في الكتاب المقدّس لا يتطابق ضرورةً في كلّ سياق يرد فيه . فالمعنى المقصود من أيّة رسالة منقولة بواسطة اللغة البشريّة ، بغضّ النظر عن طولها ، لا يمكنك أن تفهمه إلّا إذا نظرت إليه في سياقه الأوسع . وكما يؤكّد كلّ قاموس ، يمكن لأيّة لفظة أن تكون لها معانٍ واسعة الاختلاف ، وعلى المرء أن يحزر أيّها هو المقصود بدراسة السياق الذي ترد فيه هذه اللفظة . وإذا وردت لفظة على صفحة كتاب ، فمعنى هذه اللفظة تحدّده الجملة ، ومعنى الجملة الفقرة ، ومعنى الفقرة الفصل ، ومعنى الفصل الكتاب بكامله . فالكلمات أو الجمل – وفي الكتاب المقدّس الآيات أو « الأقوال « أو « القصص » الكاملة – لا يمكن أن تُفهَم باستقلال عن بعضها البعض . وقرّاء الكتب الشرهون لا يمكنهم أن يدّعوا بأنّهم فهموا قصد الكاتب ونظرته بشكل تامّ ما لم يقرأوا آخر كلمة في الكتاب ، وهذا ينطبق أيضًا على فهم الكتاب المقدّس .

أنا أقرأ **التوراه والنبيئيم** (الناموس والأنبياء) انطلاقًا من أنّ الكتب القانونيّة هي كلمة الله ، وانطلاقًا من هذا أيضًا ينبغي لي أن أقرأ كتب الحكمة ، أي باعتبارها جزءًا لا يتجزّأ من الكتاب المقدّس نفسه . وعلى وجه التخصيص ، عليّ أن أظهر أنّه كان ثمة قصد وراء إقامة هذه الصلة الحميمة بين الشريعة والحكمة ، وذلك بالإشارة إلى الوسائل المحدّدة التي تحقّقت عن طريقها هذه الغاية ، وذلك في حالة كلٍّ من الكتب الحكميّة .

مخافة الربّ

لكن، قبل الشروع في هذا لا بدّ من إثبات أهميّة **يرْءَاتْ يهوه** (مخافة الربّ) التي نقع عليها غالبًا في هذا الأدب. إنّ قارئ الكتاب المقدّس يدرك عاجلاً أن هذا المفهوم نموذجيّ في تثنية الاشتراع وفي الكتابات التي تنتمي إلى هذه التثنية، وأنه مرتبط «بالسير في طرق الربّ» و«بالإصغاء إلى وصايا» شريعته[١]. يصحّ هذا أيضًا على الأدب النبويّ الذي يبدأ مع إرميا، ويتزامن مع إصلاح تثنية الاشتراع، وعمل كاتب الأخبار الذي يعود إلى مرحلة ما بعد السبي[٢]. إلى جانب الإشارة المباشرة إلى الشريعة، كانت هذه من بين الجمل الأساسيّة التي أضيفَت إلى أدب الحكمة بغية ربطها بالشريعة والأنبياء.

الأمثال

ينقسم هذا الكتاب إلى مقاطع على النحو الآتي (أ) العنوان العامّ (١: ١)؛ (ب) هدف الكتاب (١: ٢- ٧)؛ (ج) مقدّمة (١: ٨- ٩: ١٨)؛ (د) مجموعة أولى من أمثال سليمان (١٠- ٢٢: ١٦) تأتي في نهايتها مجموعتان من أقوال الحكماء (٢٢:١٧- ٢٤:٢٢ و٢٤: ٢٣- ٢٤)؛ (هـ) مجموعة ثانية من أمثال سليمان

(١) تثنية ٤:١٠؛ ٥:٢٩؛ ٦:٢، ٢٤؛ ٨:٦؛ ١٠:١٢؛ ١٣:٤؛ ١٧:١٩؛ ٢٨:٥٨؛ ٣١: ١٢- ١٣؛ ٢٤:١٤؛ ١صموئيل ١٢:١٤، ٢٤؛ ٢ملوك ١٧: ٢٥، ٢٨، ٣٢، ٣٤، ٣٦، ٣٩، ٤١.

(٢) إرميا ٣٢: ٣٨- ٤٠؛ ٤٤:١٠؛ صفنيا ٣:٧؛ يونان ١: ١٦؛ حجاي ١:١٢؛ ٢:١٥؛ ملاخي ٣:١٥؛ ٢اخبار ١٩: ٩- ١٠.

(٢٥- ٢٩) ؛ (و) أربعة ملحقات : كلام أجور (٣٠ :١- ١٤) ، وسلسلة من الأمثال الرقميّة (٣٠: ١٥- ٣٣) ، وكلام لموئيل (٣١: ١- ٩) ، ونشيد أكروستيّ عن المرأة الفاضلة (٣١: ١٠- ٣١) .

إذا ألقينا نظرة عامّة سريعة تبيّن لنا أنّ جميع الإشارات إلى الشريعة أو إلى مخافة الربّ إنّما هي إشارات تحريريّة[٣] . تردُ الإشارات إلى الشريعة في الإصحاحين ٢٨و٢٩ حصرًا ، أي في نهاية الكتاب ، قبل الملحقات مباشرةً :

« تاركو الشريعة يمدحون الأشرار ،
وحافظو الشريعة يخاصمونهم (٢٨: ٤)

الحافظُ الشريعة هو ابنٌ فهيمٌ ،
وصاحبُ المسرفين يخجل أباه (٢٨: ٧) .

مَن يحوِّل أذنَه عن سماع الشريعة
فصلاتُه أيضًا مكرهة (٢٨: ٩) .

(٣) تُعتَبر بشكل عامّ تحريريّة ، أي من عمل المحرّر الأخير للكتاب ، وذلك لأنّها لا تتوافق والاهتمام الأساس للكتاب (في هذه الحال مع أقوال الحكمة) ، لكنّها تبدو مع ذلك وصلات مهمّة للنصّ ، لدرجة أنّها تؤثّر على الشكل الأخير للكتاب ذاته . إنّ القصد من هذه الإضافات التحريريّة أن تخلق اللمسة الضروريّة لكي تدفع القارئ الى إعطائها أولويّة في فهمه الكتاب ، وذلك « على ضوئها » .

بلا رؤيا يجمح الشعبُ ،
أمّا حافظُ الشريعة فطوباه » (٢٩ : ١٨) .

أمّا من جهة مخافة الربّ فيُقال في مستهلّ الكتاب إنّها بدء المعرفة (١ : ٧) ، ليس بالمعنى العامّ للمعرفة بل ، بالمعنى الخاصّ ، أي المعرفة التي وُضِعَت أمثال سليمان من أجلها (الآية ٢أ) . يتّضح هذا في التطابق اللفظيّ بين الآيتين ٢أ و ٧، اللتين ترد المقدّمة بينهما :

« لمعرفة حكمةٍ وأدبٍ ...
لدَاعَتْ حُكْمَاهْ أو مُسَارْ (الآية ٢أ) .

مخافة الربّ رأس المعرفة ؛
يرْءَاتْ يهوه رِشِيتْ دَاعَتْ
أمّا الجاهلون فيحتقرون الحكمة والأدب .
حُكْمَاه أو مُسَارْ إِوِيلِيمْ بازُو » (الآية ٧) .

تتكلّم الحكمة المجسّدة في بدء المقدمة (١ : ٢٠ - ٣٣) ثمّ في نهايتها (٨ - ٩ : ٦) ، وفي الموضعين تعادل الحكمة مخافة الربّ :
« لأنّهم أبغضوا الحكمة
ولم يختاروا مخافة الربّ ،
لم يرضوا مشورتي ،
رذلوا كلّ توبيخي ،
فلذلك يأكلون من ثمر توبيخهم
ويشبعون من مؤامراتهم (١ : ٢٩ - ٣١) .

أنا الحكمة أسكن الذكاء،
وأجد معرفة التدابير.
مخافة الربّ بغضُ الشرّ.
الكبرياءَ والتعظُّمَ وطريقَ الشر
وفمَ الأكاذيب أبغضتُ» (٨: ١٢- ١٣).

نقع على الفكرة ذاتها في مستهلّ القسم الأساس من المقدّمة، حيث توازي الحكمة («كلماتي») الشريعة («وصاياي»):
«يا ابني إن قبلتَ كلامي
وخبّأت وصاياي عندك ...» (٢: ١).

وأخيرًا، في القسم الأخير من المقدّمة (٩: ٧- ١٢)، قبل أن تقلّد «المرأةُ الجاهلة» الحكمة مباشرةً (٩:١٣- ١٨)، يتكرّر المبدأ الأساس: «بدءُ الحكمة مخافة الربّ» (الآية ١٠أ).

يبدو أنّ «مخافة الربّ» تنتشر عن قصدٍ في المجموعة الثانية من أمثال سليمان (١٠:٢٧؛ ١٤: ٢٦- ٢٧؛ ١٥: ١٦، ٣٣؛ ١٦:٦؛ ١٩:٢٣؛ ٢٢: ٤)، كما لو كانت تريد تذكير القارئ أنّه من دونها لا يمكن أن تكون هناك حكمة حقيقيّة. ينصّ الاستشهاد المركزيّ (١٥: ٣٣أ)[٤] على أنّ «مخافة الربّ أدبُ حكمةٍ (**مُوسَارْ حُكْمَاهْ**)» (١٥: ٣٣أ)، وهي تستعيد شعار الكتاب بكامله الذي نجده في ١: ٧. ويربط الاستشهادان الأولان والأخيران (١٠:٢٧؛ ١٤:٢٧؛ ١٩:٢٣؛ ٢٢: ٤) مخافة الربّ بالحياة، وهذا يوازي وعد تثنية الاشتراع بالحياة للذين يتّبعون أوامر الشريعة.

---

(٤) وهي الثالثة من أصل سبع ترد في وسط المجموعة تقريبًا.

وترد مخافة الربّ مرّة أخيرة مرتبطة بوعد الحياة ، وذلك في وسط المجموعة الأولى من « أقوال الحكماء » الملحقة بالمجموعة الثانية من أمثال سليمان :

« لا يحسدنّ قلبُك الخاطئين ،
بل كنّ في مخافة الربّ اليوم كلّه .
لأنّه لا بدّ من ثواب ،
ورجاؤك لا يخيب » (٢٣:١٧- ١٨) .

الجامعة

نستطيع بسهولة أن نعتبر هذا الكتاب جوهرة أدب الحكمة . فهو يتقدّم على كتاب الأمثال بشكل ملحوظ ، وفيه رهافة تغيب عن حكمة سيراخ وحكمة سليمان المتأخرتين ، اللتين تساويان كلتاهما **توراه** الكتب الخمسة بالحكمة الإلهيّة . ويقدّم كتاب الجامعة ذاته ، مثل سابقه ، كتاب الأمثال ، « ككلام **قوهِيلِتْ** ابن داوود ، الملك في أورشليم » (١ : ١) . ولكن كتاب الجامعة ، بخلاف كتاب الأمثال الذي لا يعدو كونه مجموعة أقوال حكميّة تحوّلت ، بواسطة بعض الإشارات إلى الشريعة المنثورة في الكتاب ، إلى حضّ على طاعة **التوراه** ، عمل أراد به واضعه منذ البدء أن يوصل رسالة معيّنة من خلال استخدام أقوال حكميّة معروفة . ما كان مضمون هذه الرسالة ؟

ترد رسالة الكتاب المعلنة « باطل الأباطيل ، الكلّ باطل » في مطلع الكتاب وفي نهايته (١:٢ و١٢ : ٨) . ولكن لماذا هذا الكتاب ، إذا كان الكلّ باطلًا ؟ هل هو فقط لهذا الشأن ، أي ليعلن أنّ كلّ شيء

باطل؟ لا بدّ من أن تكون هناك غاية أخرى. فالمؤلِّف يوضح قصده منذ البدء، على الأقلّ لقارئه اليهوديّ المعاصر له، وذلك بدعوته سليمانَ **قوهِلِتْ**، التي يُشار إليها في العنوان (١: ١)، وفي مطلع المقدّمة (١: ٢- ١١)، وفي مطلع الخاتمة (١٢: ٩- ١٤)، وفي مواضع ثلاثة أُخر، عند بدء الكتاب (١: ١٢)، وفي وسطه (٧: ٢٧)، وفي نهايته (١٢: ٨). يكمن المفتاح الأساس لحلّ اللغز في اسم **قوهِلِتْ** نفسه، وهو اسم الفاعل المؤنّث من شكل **قالْ** من فعل قهَالْ المشتقّ من اسم **قَهَالْ**، الذي يعني «جماعة».

تظهر الأفعال في عبريّة الكتاب المقدّس في أوزان سبعة: **قالْ**، **نِفْعَالْ**، **فِعِيلْ**، **فَعالْ**، **هِفعيلْ**، **هُفْعَالْ**، **هِتْفعِيلْ**. تفيد الستة الأُول بالتناوب المعلومَ والمجهولَ، في حين أن الوزن الأخير يشير إلى وقوع الفعل على الفاعل. لا تجد الأفعال جميعها في كلّ الأوزان؛ يظهر **قهَالْ** فقط في وزن **نِفْعَالْ** من دون مفعول به، بمعنى «يجْتَمِع»، ووزن **هِتْفعِيل** مع مفعول به، بمعنى «يَجْمَع». هذا يجعل من **قوهِلِتْ** (على وزن الفعل **قالْ**) استثناءً لا يردُ إلّا في الجامعة. أضف إلى هذا أنه بدلًا من المذكّر **قُوهِيلْ**، الذي يناسب الإشارة إلى سليمان، يُستعمَل المؤنّث **قوهِلِتْ**. علاوةً على ذلك لدينا في نهاية الكتاب في ١٢:٨ **هَقُّوهِلِتْ** - مع أل التعريف - أي الجامعة. بدءًا بإصلاح تثنية الاشتراع صار اسمُ **قهَالْ** يعني الجماعة المرتبطة بالعهد الموسويّ المعبّر عنه في الشريعة، كما يمكننا أن نستنتج من الاستعمال الواسع لها في كتب اللاويين، والعدد، والتثنية والأخبار الأول والثاني. استنتاجي هو أنّ

قوهِيلتْ ليست سوى **التوراه** (الشريعة)، الحكمة (**حُكماهْ**)[٥] الحقيقيّة، التي هي الملك / الحاكم الحقيقيّ لإسرائيل **في أورشليم** (**الجديدة**) (١:١، ١٢). أنّ يُقال عن **قوهِيلتْ** إنّها «ازدادت حكمةً أكثر من كلّ من كان قبلها في أورشليم» (١:١٦؛ ٢:٧، ٩) يشير إلى أن أورشليم الأخرويّة هي المقصودة. وهكذا تكون الجامعة رسالة إلى الجماعة (أو الجماعات) اليهوديّة الناشئة التي تواجه الهلينيّة محذّرة إيّاها من نسيان الشريعة. قد يتساءل البعض لماذا الجامعة هي الكتاب الوحيد بين الكتابات الحكميّة، الذي لا يورد مقطعًا واحدًا فيه تجسيد للحكمة. هنا يجب أن يكون الجواب واضحًا: الكتاب بكامله هو حديث لـ «المرأة الحكمة»، **قُوهِيلتْ**.

إنّ هذا التفسير يعطي الكتاب بكامله معناه. الطرح هو أنّ كلّ الحكمة (البشريّة) المتراكمة باطلة؛ الحكمة الحقيقيّة الوحيدة هي الحكمة (الإلهيّة) التي يمنحها الربّ على شكل الشريعة. والجامعة، التي يبدو أنّها تسير على خطٍّ جبريٍّ، تشير، في الواقع، إلى مخافة الربّ كمخرج:

> «قد عرفت أنّ كلّ ما يعمله الربّ يكون إلى الأبد؛ لا شيء يُزاد عليه، ولا شيء يُنقص منه؛ **وأنّ الله عمله حتى يخافوا منه** (٣: ١٤).
>
> لأنّ ذلك من كثر الأحلام والأباطيل وكثرة الكلام، **ولكن اخشَ الله** (٥: ٧).

---

(٥) كلاهما مؤنث في العبريّة.

لا تكن بارًا كثيرًا ولا تكن حكيمًا بزيادة . لماذا تخرب نفسك ؟
لا تكن شريرًا كثيرًا ولا تكن جاهلًا . لماذا تموت في غير وقتك ؟
حسنٌ أن تتمسّك بهذا ، وأيضًا أن لا ترخي يدَك عن ذاك . **لأنّ متّقي الله يخرج منهما كليهما** (٧: ١٦- ١٨) .

الخاطئ وإن عمل شرًا مئة مرّة وطالت أيّامه ، إلّا أنّي أعلم **أنّه يكون خيرٌ للمتقين الله الذين يخافون قدّامه . ولا يكون خيرٌ للشرير** وكالظلّ لا يطيل أيامه ، **لأنّه لا يخشى قدّام الله** » (٨: ١٢- ١٣) .

مع أنّ اسم **توراه** (شريعة) لا يرد في الجامعة ، إلّا أنّ الإشارة إليه واضحة غاية الوضوح في التعبير التقنيّ **شُوميرْ مِشْوَاهْ** (حافظ الوصيّة [وصيّة الشريعة]) في ٨: ٥. يتأكّد هذا من الاستعمال المتكرّر غير الاعتياديّ لعبارة **حَطاهْ** (يخطئ) ومشتقاتها[٦] ، وذلك لأنّها تميّز الكتب الموسويّة الخمسة وتاريخ تثنية الاشتراع ، وتكثر فيها . ونلاحظ الاهتمام بحضّ القارئ على التزام مشيئة الله ، وذلك من خلال عناية الكاتب بدينونة الله ومسؤوليّتنا حيال أعمالنا[٧] ، الأمر الذي يعني أنّه ، **في النهاية** ، ليس كلّ شيء **تمامًا** باطلًا .

أن يكون هذا هو المعنى المقصود هذا ما تؤكّده نهاية الكتاب ، التي تبدو للعديد من العلماء غير منتظرةٍ ، وغير منسجمةٍ مع سائر الكتاب :

« فلنسمع ختامَ الأمر كلّه ؛ اتقِ اللهَ واحفظ وصاياه ؛ لأن هذا هو الإنسان كلّه . لأن الله يُحضر كلَّ عمل إلى الدينونة على

(٦) ٢: ٢٦؛ ٥: ٦؛ ٧: ٢٠، ٢٦؛ ٨: ١٢؛ ٩: ٢؛ ١٠: ٤ .
(٧) ٣: ١٥ - ١٧؛ ٨: ٥ -٨؛ ١١: ٩ .

كلّ خفيٍّ إن كان خيرًا أو شرًا » (١٢: ١٣– ١٤) .

هذه الخاتمة غير منتَظرة فقط عند الذين لم يفهموا سائر كتاب الجامعة ، وذلك لأنّ كلّ الفقرات الأساسية التي تتحدّث عن الحكمة تتّجه نحو هذه النهاية . فالموضوع الرئيس في الكتاب يكمن في المساواة بين الحكمة وطاعة الله ، والجهالة وعدم طاعته . وتحاول الـ **قوهِلِتْ** أن تبرهن أنّ كلًّ ما اعتُبر حكمة ولم تكن فيه مخافة الله وحفظ وصاياه إنّما هو ، في الحقيقة ، « باطل » . لاحظ الأمثلة الآتية :

١) تتمحور حياةُ الـ **قُوهِلِتْ** حول طلب الحكمة (١: ١٢– ١٨) . ويتحدّث الإصحاح الثاني بتفصيل عن طلب الحكمة هذا ، وينتهي بالقول إلى أنّ الله يسيطر على الوضع ، وذلك لأنّه قادر على أن يمنح الحكمة لِمَن يشاء ، ولكن ليس للخاطئ (الآية ٢٦) . ويثور فضول القارئ حول كيفيّة منح الحكمة ، إلّا أنّه ليس من جواب في الإصحاحات ٣ إلى ٦، التي تعالج ما يعيق نيل الحكمة ، أي الخطيئة كما تعلنها الآية ٢: ٢٦. هذا يفسّر استعمال تعابير الشريعة في ٣: ١٤– ١٧ و ٥: ٦.

٢) وبعد أن يتثبّت تضارب الخطيئة والحكمة في ذهن القارئ ، يخلص النصف الثاني من الكتاب إلى أنّ الحكمة تأتي من التزام شريعة الله . يتضمّن الإصحاح ٧ فقرة طويلة عن الحكمة (الآيات ٨– ١٨) تنتهي بـ « حسنٌ أن تتمسّك بهذا ، وأيضًا أن لا ترخي يدك عن ذاك ؛ لأنّ متّقي الله يخرج منهما كليهما » . وبالفعل ، لن يتأخّر الساعي وراء

الحكمة حتى يجد أنّ الجهالة إنّما تعادل الشرَّ (الآية ٢٠)، والشرّ إنّما هو بكليّته خطأ الإنسان، لا الله (الآية ٢٩).

٣) في الإصحاح ٨ تعلن الـ **قُوهِلِتْ** قيمة مخافة الربّ رغم الانعدام الظاهريّ للعدل الإلهيّ: «إلّا أنّي أعلم أنّه يكون خيرٌ للمتّقين الله الذين يخافون قدّامه؛ ولا يكون خيرٌ للشرير، وكالظلّ لا يطيل ايامه، لأنّه لا يخشى قدام الله» (الآيتان ١٢ب - ١٣).

٤) في الإصحاح ٩ تبدأ الـ **قوهِلِتْ** بمساواة الرجل البارِّ بالرجل الحكيم من جهة (الآية ١)، والشرّ بالجهالة من جهة أخرى (الآية ٣)، وتنتهي بالإقرار بأنّ «الحكمة خيرٌ من أدوات الحرب، أمّا خاطئٌ واحدٌ فيفسد خيرًا جزيلًا».

٥) نقرأ في وسط نشيدٍ مكرّس للزمن القديم (١١: ٧- ١٢: ٧) التحذير الآتي: «واعلم أنّه على هذه الأمور كلّها يأتي بك اللهُ إلى الدينونة» (الآية ٩ج). بتعبير آخر، المهمُّ، في النهاية، إذا كنت حكيمًا أو أنّك أخطأت.

٦) أخيرًا، تنتهي الخاتمة (١٢: ٩- ١٤) التي تبدأ بِـ «بقي أن الجامعة كان حكيمًا، وأيضًا علّم الشعب علمًا»، بالآيتين ١٣- ١٤ الواردتين آنفًا، واللتين توجزان التعليمَ الأساس لد **قوهِلِتْ**: «اتقِ اللهَ واحفَظ وصاياه... لأنّ الله يُحْضِرُ كلّ عمل إلى الدينونة...».

أيّوب

إذا اعتبرنا أنّ الكتابين السابقين يصفان كيفيّة العيش بتوافق مع إرادة

يهوه ، فكتاب أيوب يصف حياة بحسب هذه الإرادة ، كمَثلٍ لأولئك الخاضعين لملك أورشليم المنتشرين في أصقاع غريبة ، على وجه التخصيص . ورغم أنّ القارئ لا يجد ذكرًا صريحًا لأورشليم ، إلّا أنّنا نقرأ في البدء أنّ أيوب ، وأنسباءه ، وأصحابه (٤٢ : ١١) ، ونسله إلى الجيل الرابع (١:٤؛ ٤٢ : ١٥- ١٦) ولدوا في أرض عوص « الغريبة » وعاشوا فيها وماتوا (١: ١) . « الموطن » الذي تفترضه هذه الكلمة ، « غريب » ، هو ، من دون ريب ، أورشليم موطن يهوه ، وذلك لأنّنا نجد ذكرًا صريحًا لاسم يهوه في خاتمة الكتاب (٤٢:١٠ -١٧) . وتقنعنا أيضًا بذلك تعابير تثنية الاشتراع التي نقع عليها في موضع سابق من الكتاب : كان أيوب يحفظ أوامرَ **التوراه** (١ : ٥) ، و« يخاف الله » (١ : ٩؛ ٢ : ٣) ، وعندما تجرّب لم **يخطئ** إلى الله (١:٨، ٢٢؛ ٢:٣، ١٠) .

ينتهي الجدل بين أيوب وأصدقائه ، اليفاز التيمانيّ ، وبلدد الشوحيّ ، وصوفار النعماتيّ (الإصحاحات ٣- ٢٧) إلى طريق مسدود ، فيلجأ الجميع إلى الحكمة ذاتها (الإصحاح ٢٨) التي كانت غامضةً بالنسبة إليهم جميعًا ، حتى بالنسبة إلى هؤلاء « الشيوخ الحكماء » ، الذين هم في النهاية بشر :

« إلى الصوّان يمدّ يدَه ،
يقلب الجبالَ من أصولها .
ينقر في الصخر سَرَبًا ،
وعينُه ترى كلَّ ثمين .
يمنع رشحَ الأنهار ،

ويبرز الخفيّات إلى النور.
أمّا الحكمة فمن أين توجد؟
وأين هو مكانُ الفهم؟
لا يعرف الإنسانُ قيمتَها،
ولا توجد في أرض الأحياء.
الغمرُ يقول ليست هي فيَّ،
والبحر يقول ليست هي عندي.
لا يُعطى ذهبٌ خالصٌ بدلها،
ولا توزن فضة ثمنًا لها.
لا توزن بذهب أوفير،
أو بالجذع الكريم، أو الياقوت الأزرق.
لا يعادلها الذهبُ، ولا الزجاج،
ولا تُبدّل بإناء ذهب إبريز.
لا يُذكر المرجان أو البلور،
وتحصيلُ الحكمة خيرٌ من اللآلئ.
لا يعادلها ياقوت كوش الأصفر،
ولا توزن بالذهب الخالص.
فمن أين تأتي الحكمة؟
وأين هو مكانُ الفهم؟
إذا أخفيت عن عيون كلِّ حيّ
وسترت عن طير السماء» (الآيات ٩- ٢١).

الجواب لدى الله نفسِه:
«الله يفهم طريقها،

وهو عالمٌ بمكانها ...
حينئذٍ رآها وأخبر بها ؛
هيّأها وأيضًا بحث عنها .
وقال للإنسان :
هوذا **مخافة الربّ هي الحكمة**،
والحيدان عن الشرّ هو الفهم » (الآيات ٢٣، و٢٧- ٢٨) .

إلى هذا الإله ، إذًا ، يرفع أيوب صلاته (٢٩- ٣١) ، التي تختم كلامه (٣١: ٤٠ج) . فيها يطلب أن يُعاد إلى وضعه السابق (الإصحاح ٢٩) ؛ يدافع عن نفسه (٣١: ١- ٣٤) ، لكنّه يترك الحكم الأخير للهِ ليلفظه هو بنفسه (يتحدّث عن نفسه هنا بصيغة الغائب) :

« إنّ أيوبَ يتكلّم بلا معرفة ،
وكلامه ليس بتعقل .
فليتَ أيوب كان يُمتحَن إلى الغاية
من أجل أجوبته كأهل الإثم ؛
لكنّه أضاف إلى خطيئته معصية ،
يصفّق بيننا ،
ويكثر كلامَه إلى الله » (٣٤: ٣٥- ٣٧) .

إليهو بن برخئيل « الشاب » (٣٢: ٤، ٦) يقاطع الله قبل أن يجيب (٣٨- ٤١) ووظيفة حديثه إعداد القارئ نفسيًا لتدخّل الله وقراره :

١) يعني اسم إليهو « هو إلهي » ، واسم برخئيل - وهو فريدٌ في العهد القديم - « اللهُ بارك » . يوافق الأولُ اعترافَ أيوب في ٤٢: ١-

٦، أمّا الثاني فيشير إلى بركة الله النهائيّة في ٤٢ : ١٢. وأيضًا، يعكس غضب إليهو (٣٢:٢، ٣، ٥) غضبَ اللهِ نفسِه (٤٢ : ٧)[٨].

٢) ينتهي حديث إليهو بالملاحظة ذاتها التي ينتهي بها حوار الشيوخ، بإشارة إلى الحكمة الإلهيّة (٣٦: ٢٢- ٣٧: ٢٤). من دواعي الهزء أن فتى وصل إلى النتيجة ذاتها التي وصل إليها الشيوخ: إذا أردت البحث عن الحكمة وراء الأحداث، فاصغِ إلى الربّ.

ويُختصَر حضور الربّ بالفكرة الآتية: إنّ الله يحكم بحكمته، وهذه الحكمة غامضة على البشر. وإذا أخذنا هذا الجواب في سياق كتاب أيوب، حيث يقع حوار الحكمة بين الإصحاحات ١- ٢ و ٤٢: ٧- ١٧، تبيّن لنا أنّ الرسالة موجّهة إلى أتباع اليهوديّة الناشئة الذين يشكّل أيوب نموذجًا لهم. إنّ البحث عن السبب وراء السبي هو مجرّد تهرّب: فمجموعة **النِبيئِيمْ** (الأنبياء) بيّنت بوضوح أنّ السبب الحقيقيّ كان عدم طاعة الشريعة. الشريعة هي المهمّة، حتى في أرض «غريبة»: إنّها الحكمة التي يبحث عنها الناس الذين يعيشون في هذه الأرض الغريبة. علاوةً على ذلك، إنّ «مخافة الربّ» التي تأمر الشريعة بها، لا العودة إلى أورشليم والإقامة فيها، هي التي تضمن البقاء في كنف الله والإفادة من بركاته.

نشيد الأنشاد

الجامعة أيضًا دعوة إلى الأمم ليروا في **التوراه** تعبيرًا عن الحكمة التي

(٨) تُستعمَل العبارةُ ذاتها، **حَرَاهْ أَفُو**، في كلا الفقرتين.

تقود إلى الاعتراف بأنّ الإله العالميّ الذي يقف وراء هذه الحكمة هو يهوه، إله أورشليم، ومعطي الشريعة. ونجد الأمل ذاته بأن تتبنّى الأمم الإله اليهوديّ إلهًا لها، في تقليد إشعياء الثاني[٩] والرؤيويّة[١٠]، الذي يقول إنّ اليهود والأمم سوف يعيشون **كواحدٍ** في أورشليم الأخرويّة، في ظلّ حكم الإله الواحد، يهوه. واكتسب الاهتمام بأورشليم الأخرويّة مكانة رفيعة في جزء من الأدب السليمانيّ، وكان من ثمار هذا التركيز الجديد الكتاب الذي يحمل عنوان «نشيد الأنشاد الذي لسليمان»، حيث لدينا، في الأصل، نشيد حبٍّ زوجيّ نُقّح ليوافق هذه النظرة[١١].

ثمّة إضافتان تحريريّتان واضحتان[١٢]. الأولى ٣:٦- ١١، مقطعٌ يتحدّث عن موكب سليمان الملكيّ. هنا يصبح «ملك» النشيد الأصليّ، الذي هو تعبير شعريّ يشير إلى العريس (١:٤،١٢؛ ٧: ٥)، سليمان نفسه، في عرسه، على وجه التخصيص (الآية ١١). ويطابق البيت الأول من النشيد، «مَن هذه الطالعة من البرّية؟» السؤال «مَن

(٩) انظر الجزء الثاني، الصفحات ٢٥٨- ٢٦٠.

(١٠) انظر الجزء الثاني، الفصل ١٢ انظر أيضًا زخريا ١٤.

(١١) ربما شجّع المحرّرين على هذا المزمورُ ٤٥ الذي يتحدّث عن زواج ملك إسرائيليّ أو يهوذيّ بأميرة صوريّة. وكأنّ تفسير اليهوديّة الناشئة له أنّه يشير إلى الوحدة الزوجيّة بين داوود أو المسيّا بامرأة من مدينة لعنتها كتبُ الأنبياء بقسوة، بدءًا بحزقيال (الإصحاحات ٢٦- ٢٨). انظر أيضًا إشعياء ٢٣؛ عاموس ١: ٩- ١٠؛ زخريا ٩: ٢- ٤.

(١٢) يمكننا اعتبارهما كذلك لأنهما يركّزان على سليمان، وهو ليس موضوعَ سائر الكتاب، الذي يتحدّث عن العلاقة بين حبيبين لم يرد اسماهما.

هذه الطالعة من البرّية ؟ » (٨: ٥أ) ، الذي يُقال عن العروس في صيغة النشيد الأصليّة . فتصبح بذلك الصورة التي أرادتها التغييراتُ التحريريّة كالآتي : سليمانُ آتٍ بموكب إلى أورشليم ، مدخِلًا (١: ٤) عروسَه « الغريبة »[١٣] إلى مدينته .

وتتألّف الإضافة الثانية من ملحقين يردان في نهاية الكتاب (٨: ٨– ١٢) . تخبرنا الآيات الثلاث الأول كيف أنّه على العروس ، التي تمثّل الأمم ، أن تنسلخَ عن مكان نشأتها ، وعن أهلها الأقربين (الآيتان ٨– ٩) ، حتى تنعم بالسلام (الآية ١٠) – الذي يصون النظامَ وتاليًا الحياة[١٤] – إلى جانب عريسها ، أي في أورشليم . وتتبع الآيتان التاليتان مثلَ الآية ٦:١ التي تذكر الكرم الذي كان من المفترض أن تحرسه العروس لكي تبقى متعلّقة بأهلها ، لكنّها قرّرت أن تهمله حتى تلحق بعريسها . هنا تدفع دَيْنَها حتى تتعلّق بكرم سليمان . إضافةً إلى ذلك ، يُقال عن هذا الكرم إنّه موجود في بعل همون ، وهو مكان لا نجد اسمه في أيّ موضع آخر من العهد القديم . بما أن العبريّة **همون** تعني « حشدًا / عددًا وافرًا / كثيرين » ، قد تكون بعل همون « بعل / إله الكثيرين » ، التي يمكن أن تشير إلى الأمم العديدة التي إلهها بعل ، منافس يهوه . وهكذا يكون القصد مرّة أخرى تأييد إدخال الأمم إلى أورشليم الأخرويّة .

---

(١٣) إنّها شديدة السواد (١: ٥) بالمقارنة مع نساء المدينة ذوات البشرة الفاتحة اللون . هذا دليل على العمل القاسي تحت أشعّة الشمس ، وتاليًا على المنزلة للخدّام والعبيد . ليست على الأقلّ من سكّان القصر .

(١٤) انظر الفصل الثاني .

راعوث

نجد الاهتمام ذاته بِ « الزواج » بين إسرائيل واليهود في كتاب راعوث. مِثل العروس في نشيد شليمان تقرّر راعوث المؤابيّة أن تترك ميراثها (٢: ١١) و« تحتمي تحت جناحي الربّ، إلهِ إسرائيل » (٢: ١٢). وكان مصير هذه الغريبة أن تصبح « بانية بيت إسرائيل »، تمامًا مثل رحيل وليئة (٤: ١١)، ومثل تامار، أمٍّ سبط يهوذا (٤: ١٢). من حشاها « الغريب » سوف يولد داوود، الذي سيكون في يوم من الأيام حاكم أورشليم الأخرويّة، حيث سيعيش اليهود والأمم كواحدٍ في كنف يهوه.

١٢
حكمة سيراخ أو كتاب الكنيسة

المقدّمة

تمّت الخطوة الأخيرة في اتّجاه المساواة بين الحكمة وشريعة الكتب الخمسة في الكتاب السبعينيّ المعروف بِ « حكمة يشوع ، بن سيراخ » ، والمعروف أيضًا في الكنيسة اللاتينيّة بِ Ecclesiasticus، أي كتاب الكنيسة . يعرض « المترجم » في المقدّمة مَن هو واضع هذا المؤلّف ، ولأيّ سبب كتبه ، إلى جانب الدوافع التي أدّت إلى ترجمته :

« لقد تلقّينا من الشريعة والأنبياء ومَن خلفهم كثيرًا من الأمور الجليلة الحريّة بأن يُثنى لأجلها على إسرائيل بأدبه وحكمته . ومن الواجب على أرباب المطالعة أن لا يقتصروا على اكتساب المعرفة ، بل أن يستطيع أصدقاء المعرفة أن يفيدوا أيضًا الذين في الخارج بالكلام والقلم . ذلك ما حمل جدّي يشوع ، بعد أن انقطع طويلًا إلى قراءة الشريعة والأنبياء وسائر أسفار آبائنا وتضلّع منها كما ينبغي ، على أن يدوّن هو أيضًا شيئًا ممّا يختصّ بالأدب والحكمة ، حتى إذا ما خضع الراغبون في التعلم أيضًا لهذه العلوم ، ازدادوا تقدّمًا في السير بحسب الشريعة .

ولذلك فأنتم مدعوون إلى أن تطالعوها برغبة وانتباه وأن تتسامحوا فيما قد يبدو أننا لم نقدر، مع ما بذلنا من الجهد، على التعبير عن بعض ألفاظه، لأنّ ما يُعبَّر عنه بالألفاظ العبريّة ليس له ما يعادله إذا نُقِلَ إلى لغة أخرى، ولا يقتصر الأمر على ما نقلناه، بل هناك فرق غير قليل بين الشريعة والنبوءات وسائر الأسفار وبين نصّها الأصليّ.

وكنت، حين قدِمْتُ مصر في السنة الثامنة والثلاثين من عهد أورجتيس وأقمت بها، وجدت فيها مستوىً رفيعًا من الثقافة، فأوجبت على نفسي أن أصرف أنا أيضًا شيئًا من العناية والجدّ إلى ترجمة هذا الكتاب. ووقفت لها كثيرًا من السهر والعلم في تلك المدّة، حتى آتي على هذا العمل بتمامه وأنشر الكتاب لأجل المغتربين الذين يريدون أيضًا أن يكونوا أصدقاء المعرفة فيصلحوا أخلاقهم ويعيشوا بحسب الشريعة».

السنة الثامنة والثلاثون لبطليموس الرابع أُوَرْجَتيس هي السنة ١٣٢ قبل الميلاد. وإذا اعتبرنا أن مؤلّف العمل العبريّ الأصليّ هو جدُّ المترجم، وأن «سمعان بن أونيّا، عظيم الكهنة» المذكور في ٥٠:١ لا يمكن أن يكون إلّا سمعان الثاني الذي مات في مطلع القرن الثاني، يكون المؤلّف الأصليّ، يشوع بن سيراخ (٥٠: ٢٧)، وضع عمله في التسعينات من القرن الثاني قبل الميلاد، بعد أن دخلت فلسطين تحت سيطرة السلوقيّين في السنة ١٩٨. وكان قصده تأكيد أهميّة الـ **توراه** في وقت كانت الهلينة قد بدأت تهدّد بتقويضها، وذلك بُعَيدَ

الانتفاضة المكابيّة التي كان أنطوخيوس ابيفانس (١٧٥- ١٦٣) قد أثارها[١] .

كانت الترجمة « ضروريّة للغاية » في مصر البطالسة في السنة ١٣٢، وذلك لأن « التعليم (بالحكمة) » كان لا يزال ناشطًا بالنسبة إلى يهود ذلك الزمان والمكان ، كما كان بالنسبة إلى الكاتب الأصليّ الذي « حمله [هذا التعليم] على أن يدوّن هو أيضًا شيئًا ممّا يختصّ بالأدب والحكمة » . وتظهر الموازاة بين الوضعين ، حكم البطالسة من جهة وحكم السلوقيّين من جهة أخرى ، في أن المجتمعين كانا تحت تأثير الهلينة[٢] وتشديدها على الحكمة[٣] .

ما يلفت في هذه المقدّمة هو أنّها تنسب إلى الأدب الحكميّ مكانة في الكتاب المقدّس العبريّ ، في أيّام الحفيد والجدّ كليهما[٤] . وهي تعرض « الكتاب المقدّس » موزّعًا إلى أقسام ثلاثة : يحمل الأول والثاني التسمية المثبتة « الشريعة والأنبياء » ، أمّا وصف الثالث فيختلف : « مَن خلَفهم » (في أعلى الفقرة الأولى) ، « سائر أسفار آبائنا » (الفقرة الأولى) ، « سائر الأسفار » (الفقرة الثانية) . هذه دلالة واضحة على أنّ القسمين الأول والثاني كانا قد اكتملا كجسمين أدبيين متميّزين ،

(١) انظر الجزء الأول ، الصفحتين ٢٢٢- ٢٢٣.
(٢) كانت السلالتان كلتاهما فرعًا من أمبراطوريّة الإسكندر الكبير ؛ انظر الجزء الأول ، صفحة ٢٢٢.
(٣) انظر الفصل السابق ، تحت عنوان **الحكمة والإله الواحد** .
(٤) « ... إسرائيل بأدبه وحكمته ... جدّي يشوع ... بالأدب والحكمة » (الفقرة الأولى) .

« الكتاب الأول » ، و« الكتاب الثاني » ، كما سميّتهما في الجزء الثاني من هذه الثلاثيّة .

أمّا في ما يختصّ بسيراخ نفسه ، فهذه المقدّمة تعتبره بوضوح جزءًا من « التقليد الكتابيّ » ، وذلك لأنّ اهتمامه الأساس لا يختلف ، بحسب هذه المقدّمة ، عن اهتمام ما يدعوه الكاتب « الأسفار » ، أي « الأدب والحكمة » (الفقرة الأولى) . غير أنّ لغة « الأدب والحكمة » لا تناسب « الشريعة والأنبياء » ، بل تطابق كتابي الأمثال والجامعة ، اللذين يكثر سيراخ من استعمالهما . وهذا بالإضافة إلى أنّ قصده العامّ لا يختلف عن قصدهما . هذا يقودنا إلى استنتاجين : (أ) كان تقليد الحكمة ، كما يعبِّر عنه كتابا الأمثال والجامعة ، قد تأصّل في اليهوديّة الناشئة ، (ب) وقد بلغت أهميّتُه حدَّ اعتباره مساويًا لِ « الشريعة والأنبياء » ، أي أنّه اعتُبِر ذا قيمة « كتابيّة » . تعزّزُ هذا الاستنتاجَ الملاحظة التي ترد في نهاية الفقرة الثانية ، والتي تقول إنّ « سائر الأسفار » قد تُرجمَت من العبريّة إلى اليونانيّة مع « الشريعة والأنبياء » . وهكذا ، مع الأمثال والجامعة كان تقليد الحكمة لليهوديّة الناشئة في طريقه ليصبح « كتابًا » . ومع سيراخ بلغت هذه العمليّة أوجَها .

إنّ المُرَاد من سيراخ ، مثل الأمثال والجامعة ، أن يشدّد ليس على الحكمة بذاتها فحسب ، بل على **تواره** الكتب الخمسة ، على وجه التخصيص ، كتعبير أخير للحكمة ، وقواعد خاصّة يعيش المرء بحسبها لكي توجِّهه الحكمة . تنتهي الفقرتان الأولى والثالثة من المقدّمة كلتاهما بالملاحظة ذاتها :

...« ذلك ما حمل جدّي يشوع ... على أن يدوّن هو أيضًا شيئًا ممّا يختصّ **بالأدب والحكمة**، حتى إذا ما خضع الراغبون في التعلم أيضًا لهذه العلوم، ازدادوا تقدّمًا **في السير بحسب الشريعة**.

... حتى آتي على هذا العمل بتمامه وأنشر الكتاب لأجل المغتربين الذين يريدون هم أيضًا أن يكونوا أصدقاء **المعرفة** فيصلحوا أخلاقهم **ويعيشوا بحسب الشريعة**».

قد لا يستطيع المرءُ أن يزيد على إيضاح الاعتقاد بأنّ الغاية الأخيرة من التعليم والتعلّم والحكمة تعزيزُ « العيش بحسب الشريعة »، والشريعة في هذا السياق هي **توراه** الكتب الخمسة. ولا ينطبق هذا على اليهود وحدهم بل على كلّ مَن « يحبّ الحكمة » من الأمم، وذلك لأنّ الشريعة، بالنسبة إلى سيراخ، **هي** الحكمة. فالكتاب يبدأ بقوله إنّ « كلّ حكمة فهي من الربّ، ولا تزال معه للأبد » (١ : ١)، وينتهي، قبل النشيدين الملحقين بالإصحاح ٥١ مباشرةً، بقوله:

« تأديبُ عقلٍ وعلمٍ
هذا ما رسمه في هذا الكتاب
يشوعُ بن سيراخ الأورشليميّ
الذي أمطر الحكمة من قلبه.
طوبى لمَن يواظب عليها
فإن الذي يجعلها في قلبه يكون حكيمًا.
وإذا عمل بها يقدر على كلّ شيء
لأنّ نورَ الربّ طريقه». (٥٠:٢٧- ٢٩).

العمل الأصليّ

أنتج الحفيد عملًا يعكس القصد الأصليّ الذي ابتغاه الجدّ. فالإصحاح الأول يثبت ليس فقط أن الحكمة كلّها تأتي من الربّ وأنّها معه إلى الأبد، بل أيضًا أنّ هذه الحكمة تقوم على مخافة الربّ. يكرّر هذا الإصحاح لفظة «حكمة» أربع عشرة مرّة، وجملة «مخافة الربّ» سبع مرّات، ويساوي بوضوح بين الاثنين مرّتين: «إكليل الحكمة مخافة الربّ» (الآية ١٨أ)، و«إن رغبتَ في الحكمة فاحفظ الوصايا فيهبها الربّ لك. فإنّ الحكمة والتأديب هما مخافة الربّ» (الآيتان ٢٦ - ٢٧أ). يقدّم هذا الاستشهاد الأخير الثلاثيّ الذي سيصبح علامة مميّزة لسيراخ: الحكمة والشريعة أو حفظ الوصايا ومخافة الربّ (٩:١٤-١٦؛ ١٥:١؛ ١٩:٢٠؛ ٢١:١١).

يبلغ خطّ التفكير هذا ذروته في الإصحاح ٢٤، حيث تتماهى الحكمة (الإلهيّة) المجسّدة نفسها (الآيات ١ - ٣، ٩) مع «سفر عهد الإله العليّ والشريعة التي أوصانا بها موسى ميراثًا لجماعات يعقوب» (الآية ٢٣). ونجد أيضًا التأكيد أنّ هذه الـ توراه هي نفسها كيان (إلهيّ) شخصيّ، يخلق كلّ شيء ويملأ الخليقة[٥] بالحكمة، أي يسيطر على كلّ ما هو موجود:

«هي التي تفيض الحكمة كفيشون
ومثل دجلة في أيام الثمار الجديدة

(٥) إنّ الإشارة إلى الجنّة والأنهار الأربعة إشارة واضحة إلى قصّة الخلق في كتاب التكوين.

وتملأ فهمًا كالفرات
ومثل الأردنّ في أيام الحصاد .
وتفيض التأديبَ كالنِيل
ومثل جيحون في أيام القطاف .
لا يستوفي الأولُ معرفَتها
ولا يستقصيها الآخرُ
لأنّ فكرها أوسع من البحر
ومقاصدها أعمق من الغمر العظيم » (الآيات ٢٥- ٢٩) .

أن يكون هذا هو مركزُ تعليم سيراخ أمر ينعكس في أنّ الكاتب الأصليّ ، يشوع بن سيراخ ، يُدخل صوتَه في النصّ عند هذه المرحلة بالذات لكي يحدّد الغاية من عمله :

« وأنا كساقية من النهر
ومثل قناة خرجتُ إلى جنّة .
قلت : « أسقي بستاني وأروي زهرائي » .
فإذا بساقيتي قد صارت نهرًا
وبنهري قد صار بحرًا .
فإنّي أضيء أيضًا بالتأديب مثل الفجر
وأجعله يسطع إلى بعيد .
أفيض التعليم مثل نبوءة
وأخلّفه للأجيال الآتية .
فانظروا كيف أنّي لم أتعب لأجلي فقط
بل لجميع الذين يلتمسون الحكمة » (الآيات ٣٠- ٣٤) .

سيراخ ككتاب مقدّس

يظهر لنا على الفور أنّ الكاتب يريد هنا أن يساوي تعليمه الحكميّ الخاصّ – ومعه تعليم الأمثال والجامعة – بالنبوءة، وأن يعتبره عملًا يستحقّ أن يُحفَظ للأجيال العتيدة (الآية ٣٢؛ أيضًا الآية ٣٤ب). بكلمات أخر، ينسب الكاتب إلى هذه الأعمال منزلة «كتابيّة»، وليست هذه هي الطريقة الوحيدة التي يحاول من خلالها أن يوضح رسالتَه. فعند نهاية القسم الأول من الكتاب، الذي يتألّف بشكل أساس من مجموعات أمثلة (١–٤٢: ١٤)، لدينا فقرة طويلة مخصّصة للكاتب الذي يطلب الحكمة (قارن بين ٣٨: ٢٤ و ٣٩: ١):

«شأنهم يختلف
عن شأن الذي يصرف نفسه
إلى التأمّل في شريعة العليّ.
فإنه يلتمس حكمة جميع الأقدمين
ويقضي أوان فراغه في النبوءات.
يحفظ أحاديثَ الرجال المشهورين
ويدخل في تشعّبات الأمثال.
يبحث عن خفايا الأقوال السائرة
وينصرف إلى ألغاز الأمثال.
يخدم بين أيدي العظماء
ويُرى أمام الرئيس.
يجول في أرض الأمم الغريبة

واختبر الخير والشرّ بين الناس.
يصرف قلبه إلى الابتكار إلى الربّ صانعه
ويتضرّع أمام العليّ
ويفتح فاه بالصلاة ويستغفر لخطاياه.
فإن شاء الربّ العظيم
يمتلئ من روح الفهم
فيمطر هو بأقوال حكمته
وفي الصلاة يحمد الربّ.
يجعل حكمَه وعلمّه مستقيمين
ويتأمّل في أسرار الربّ
يبيّن التأديبَ الذي أخذه
ويفتخر بشريعة عهد الربّ.
كثيرون يثنون على فهمه
فهو لا يُمحى للأبد.
ذكرُه لا يزول واسمُه يحيا
من جيل إلى جيل.
أمم تحدّث بحكمته والجماعة تشيد بحمده.
إن طال عمرُه خلّف اسمًا أكثر من ألف
وإن دخل إلى الراحة اكتفى بذلك
إنّي أستمرّ على بيان أفكاري
لانّي ممتلئٌ كالبدر التمام» (٣٩: ١- ١٢).

تنتقل الآية الأخيرة إلى صيغة المتكلّم المفرد، الأمر الذي يظهر أنّ الكاتب قدّم في ما سبقها صورةً عن نفسه. هذا بالإضافة إلى أنّ أهميّة

هذه الفقرة تنعكس في موضعها قرب مفترق رئيس في الكتاب هو الانتقال من القسم الأول (١-٤٢: ١٤) إلى القسم الثاني (٤٢: ١٥-٥٠: ٢٩). لا تقع هذه الفقرة على الحدود تمامًا، لكنّها تتطلّع إلى القسم الثاني، كما يتّضح من الإشارة إلى «أعمال الربّ» في ٣٩: ١٦أ، وذلك لأنّ هذا هو الموضوع الذي ينتقل إليه سيراخ في مطلع القسم الثاني، حيث نسمع مرّة أخرى صوت الكاتب نفسه: «سأذكّر الآن بأعمال الربّ وأخبر بما رأيت» (٤٢: ١٥). وهكذا تشكّل هذه الفقرة، بسبب صلتها بالقسمين الأول والثاني كليهما، مفصلة بينهما، وهي من الأهميّة بمكان لفهم سيراخ. إذا أنعمنا النظر في محتواها نتبيّن الآتي:

١) «شريعة العليّ»، و«حكمة الأقدمين»، و«النبوءات» تناسب الكتاب المقدّس المثلّث الأجزاء.

٢) لكنّ الحكمة هي الحقل الخاصّ لهذا الكتاب، وهذا يتّضح في الآيات ٢-٧، التي تصف الدراسة التمهيديّة الضروريّة، وفي الآية ٨أ التي تشير إلى تأليف الكتاب.

٣) لا تنفصل الحكمة عن الشريعة. ففي وسط سلسلة من الجمل التي تعلن كيف سيصوغ الكاتب حكمته في كلمات ويعلّم آخرين، نقرأ: «يفتخر بشريعة عهد الربّ» (الآية ٨ب).

٤) كلمات الكاتب الحكيم «لا تُمحى للأبد» (الآية ٩)، أي أنّها ستصبح كتابًا مقدّسًا، جزءًا لا يتجزّأ من ميراث «الجماعة كلّها». لا كلماته فقط، بل اسمه سوف «يحيا من جيل إلى جيل»

لأنّه سيصبح وجهًا كتابيًا (الآية ١٠ توازي ٤٤: ١٥، التي تناقش وجوهًا كتابيّة أخر).

الحكمة والكتاب المقدّس

تظهر مركزيّة الشريعة، وتاليًا مركزيّة الكتاب المقدّس المثلّث الأجزاء بكامله، بشكل أوضح في القسم الثاني من الكتاب. يبدأ الكاتب هنا بالحديث عن أعمال الربّ (٤٢: ١٥)، التي ينبغي للحكيم أن يعملها (٣٩: ١- ١٢، ١٦أ). ما هي «أعمال الربّ»؟ باديئ ذي بدء تعكس هذه الجملة النقطة التي ينطلق منها الكاتب، وهي أنّ تقليد الحكمة العالميّة يجب أن يقوم على فهم كلّ ما هو موجود وكأنّه في النهاية خليقة الربّ - الإله الكتابيّ[٦]:

«سأذكّر الآن بأعمال الربّ
وأخبر بما رأيت.
بأقوال الربّ كانت أعماله...
رتّب عظائمَ حكمته
وهو الكائن منذ الأزل وإلى الأبد.
ولم يُضَف إليه شيءٌ ولم يُحذف منه شيء
ولا يحتاج إلى مشورة أحد» (٤٢:١٥و ٢١).

من هذا المنطلق، منطلق شريعة الكتب الخمسة (تكوين ١- ٣)، تنزلق «قصّة الحكمة (الإلهيّة / الأبديّة)» عند سيراخ من نطاق الطبيعة / الخليقة إلى نطاق التاريخ البشريّ، على مثال كتاب التكوين.

(٦) انظر أيضًا ٤٤:٧،١٣،١٩؛ ٤٥:٢-٣،٢٠،٢٣،٢٦.

فبعد أن يختم تعدادَه أعمال الربّ « في الخلق » بالكلمات الآتية : « وهناك خفايا كثيرة أعظم من هذه فإن الذي رأيناه من أعماله هو القليل . إنّ الربّ هو الذي صنع كلّ شيء وآتى الأتقياء الحكمة » (٤٣ : ٣٢- ٣٣) ، يبدأ مباشرةً المقطع التالي بقوله : « لنمدح الرجال المشهورين وآباءنا بحسب أجيالهم » (٤٤ : ١) . علاوةً على ذلك ، تظهر لنا الصلة الحميمة بين « التاريخ الطبيعيّ » و« التاريخ البشريّ » في نظرته إليهما كانعكاس لمجد الله (قارن بين ٤٢ : ١٦- ١٧، ٢٥ و ٤٤: ٢- ٣)[٧] .

ومن جهة أخرى ، ليس « التاريخ البشريّ » عند سيراخ سوى القصّة « الكتابيّة » المحفوظة في « الشريعة والأنبياء » حتى نحميا (٤٩ : ١٣) . إنّ الذكر العرضيّ لهذا الأخير دلالة أخرى على أنّ مجموعة الـ **كتُوبِيمْ** (الكتابات) ، التي يشكّل كتابا الأمثال والجامعة جزءًا منها ، كانت في طريقها لتصبح « كتابا مقدّسًا » . كتابا عزرا ونحميا هما الوحيدان قبل سيراخ اللذان أتيا على ذكر نحميا ، الأمر الذي يعني أنّ واحدًا منهما كان مصدره في هذه الإشارة ، والقانون العبريّ للعهد القديم يعدّدهما من بين الـ **كِتُوبِيمْ** ، ويضعهما في النهاية ، قبل كتابي الأخبار مباشرةً . وتُستعَاد قصة « الرجال المشهورين ، وآبائنا » كاملة في ٤٩:١٤- ١٦، وهذه دلالة واضحة على أنّ القصّة المطمورة في الكتب المثلّثة الأجزاء كانت ، في نظر سيراخ ، المشهد الذي انكشفت فيه الحكمة (الإلهيّة / الأبديّة) .

---

(٧) قابل مع ٤٢: ١٥. تظهر خاتمة الكتاب كلّه في ٥٠: ٢٧- ٢٩.

أدب الحكمة ككتاب مقدّس

قبل أن ينتهي القسم الأول من الكتاب بدعوة إلى « أن يبارك جميعُ الناس الله الذي يصنع العظائم في كلّ مكان » (٥٠: ٢٢أ)[٨]، تُضاف إلى القصّة « الكتابيّة » التي تكشف الحكمة، شهادةُ عظيم الكهنة، سمعان الثاني، وهو معاصر للكاتب، الذي يحاول بهذا أن يُقحم زمنَه في القصّة « الكتابيّة » . وما هذا سوى علامة على اقتناع سيراخ بأنّ شهادة سمعان، كما ينقلها في ٥٠: ١- ٢١، جزءٌ لا يتجزّأ من « الكتاب »، وأنّ كتابَ سيراخ بكامله - ومعه كلّ التقليد الحكميّ، الذي هو وريثه - هو، نتيجة ذلك، جزءٌ لا يتجزّأ من التقليد الكتابيّ لليهوديّة الناشئة .

إنّ كلّ مَن يقرأ الفقرة المختصّة بسمعان يشعر للحال بأنّ الاهتمام به مردُّه، بشكل خاصّ، إلى دوره كرئيس كهنة . هذا بالإضافة إلى أنّ الكهنة الذين معه يُدعون « بني هارون » (الآيتان ١٣و ١٦)، الأمر الذي يمكن أن تكون له علاقة بالاهتمام الكبير بهارون بالمقارنة مع موسى نفسه، كما تمّ التعبير عنه في موضع سابق (١٧ آية [٤٥: ٦- ٢٢] مقابل ٥ آيات فقط [٤٥:١- ٥]) . وقد يعكس الاهتمامُ بنسل هارون من خلال فنحاس (٤٥: ٢٣- ٢٦) التركيزَ على كهنوته أيضًا . وإذا نظرنا إلى كلّ هذه الأمور معًا يتبيّن لنا أنّها تشبه إلى حدٍّ بعيد التقليد الكهنوتيّ في مرحلة ما بعد السبي، التي تطوّرت خلالها الكتب الموسويّة الخمسة إلى شكلها الحاليّ، والتي تمّت فيها،

(٨) انظر الجزء الأول الفصلين ١٣ و ١٤.

خصوصًا ، صياغة محتوى القسم المركزيّ الواسع من الكتب الخمسة ، والذي يضمّ خروج ١٩ حتى العدد ٢٥[٩].

من جهة أخرى ، في أدب العهد القديم يتكرّر استعمال عبارة « أبناء هارون » بشكل خاصّ في كتابي الأخبار ، خارج القسم الكهنوتي في الكتب الخمسة . وقد تكون ثمة صلة مباشرة بين الأخبار وسيراخ[١٠] ، وقد يكون ذكرُ « المغنّين »[١١] غيرُ المتوقع في ٥٠:١٨ دليلًا على هذا . وما يؤكِّد هذه النظرة هو أنّهم يُذكَرون في موضع سابق (٤٧ : ٩) في فقرةٍ تتحدّث عمّا صنعه داوودُ للهيكل (٤٧ : ٨- ١٠) . وما هذا بذكر عابر ، وذلك لأنّه يحتلّ آية من هذه الآيات الثلاث ، وواحدة من مجموع إحدى عشرة آية مكرّسة لداوود . وينمّ كلّ هذا ، بالإضافة إلى تضمين نحميا باعتباره الوجه الأخير في القصّة « الكتابيّة » (٤٩ : ١٣) ، عن الجهد الذي بذله سيراخ لكي يضمن أن تحظى الـ **كِتُوبِيمْ** بالكرامة عينها التي للكتب الموسويّة الخمسة ، « الكتابِ الأول » . بتعبير آخر ، لم تكن هذه الكتابات قد اعتُبِرَت بعد « كتابا ثالثًا » ، وكان هو يسعى كي تنال هذه الكرامة .

حكمة سليمان

نجد في السبعينيّة (ليست هناك صيغةٌ عبريّة أصليّة) فرعًا يونانيًا من

---

(٩) انظر الجزء الأول الفصل ١٥ .

(١٠) يحظى المغنّون ومكانتُهم في خدمة الهيكل باهتمام خاصّ في ١أخبار ١٥- ١٦ فقط . انظر الجزء الأول الصفحات ٢١٧- ٢١٩ .

(١١) انظر الجزء الثاني الصفحات ٢٧٥- ٢٧٧- ٢٧٨.

حكمة سيراخ، يتميّز بنبرة هجوميّة ومع أنّ العنوان « حكمة سليمان » يوحي بوضوح بأنّ هذا الكتاب ينتمي إلى أدب الحكمة، إلّا أنّ قسمه الأول (الإصحاحات ١- ٥) يستعمل، في الحقيقة، لغة « الصدّيق إزاء الشرّير »، التي تميّز خصوصًا الأدب الرؤيويّ. ويصوّر القسمُ الثاني (الإصحاحات ٦- ٩) سليمان في بحثه عن الحكمة، وفي نهاية هذا الجزء يصلّي إلى « إله آبائي » ليمنحه إيّاها (الإصحاح ٩). هذه مقدّمة للقسم الثالث (الإصحاحات ١٠- ١٩) الذي يستعرض الرواية الكتابيّة من بدء التكوين حتى حدث الخروج - الحدث الخلاصيّ بامتياز - مقدّمًا إياها على أنها من عمل الحكمة.

ويوحي التركيز القوي على الخروج من مصر (١٠: ١٥- ١٩: ٢٢) مجتمعًا مع اللغة الرؤيويّة بأنّ هذا الكتاب موجّه إلى يهود الإسكندريّة. فالكاتب قلق بسبب سيطرة الأفكار الهلينستيّة عليهم. وكانت هذه الأفكار منتشرة بقوة في الإسكندريّة، العاصمة الثقافيّة للعالم الهلينستيّ في القرن الأول قبل الميلاد. وهكذا يتوجّه سليمان، حاملُ الحكمة الحقيقيّة، إلى « الذين يحكمون الأرض » (١: ١) وإلى « ملوك أقاصي الأرض وقضاتها » (٦: ١)، مذكرًا إيّاهم بأنّ « الحكمة لا تدخل النفس الساعية إلى الشرّ، ولا تسكن الجسد المدين للخطيئة » (١: ٤)، وبأن الله، الذي منحه الحكمة سوف يدينهم على أساس حفظهم الشريعة أو عدمه:

« لأنّ سلطانكم من الربّ
وقدرتَكم من العلّي
وهو الذي سيحفظ أعمالكم

ويستقصي نيّاتكم.
فإنّكم أنتم الخادمين لملكه
لم تحكموا بالصواب ولم تحفظوا الشريعة
ولم تسيروا بحسب مشيئة الله.
فسيطلع عليكم مطلعًا مخيفًا وسريعًا
لأنّ حكمًا لا يُشفق يُجرى على الوجهاء» (٦: ٣- ٥).

إنّ اهتمام الكاتب في أن يبعد رفقاءه الإسكندريّين عن تعاليم الحكمة الهلينستيّة، ويقرّبهم من طاعة الحكمة المضمّنة ال **توراه** طاعة صارمة، يظهر بوضوح في أكثر ميزات هذا الكتاب أهميّة وقيمة: استعمل الكاتب بوفرة اللغة الفلسفيّة الهلينستيّة المتداولة ليتكلّم على هذه الحكمة المتّصلة بالإله الكتابيّ:

«فإنّ فيها روحًا فطنًا قدوسًا
وحيدًا متشعّبًا لطيفًا
متحرّكًا ثاقبًا طاهرًا
واضحًا سليمًا محبًّا للخير حادًّا
حرًّا محسنًا محبًّا للبشر
ثابتًا آمنًا مطمئنًا
يقدر على كلّ شيء ويراقب كلّ شيء
ينفذ إلى جميع الأرواح
الفهمة منها والطاهرة والأشدّ لطفًا
لأنّ الحكمة أكثر حركة من كلّ حركة
فهي لطهارتها تخترق وتنفذ كلّ شيء.

فإنها نفحة من قدرة الله
وانبعاث خالص من مجد القدير.
فلذلك لا يتسرّب إليها شيء نجس
لأنّها انعكاس للنور الأزليّ
ومرآة صافية لعمل الله
وصورة لصلاحه.
تقدر على كلّ شيء وهي وحدها.
وتجدّد كلّ شيء وهي ثابتة في ذاتها» (٧: ٢٢- ٢٧أ).

ومع أنّنا وجدنا هنا تعابير ذلك الوقت الفلسفيّة، إلّا أنّ الحكمة الكاملة[١٢] توصَف أيضًا بتعابير خاصّة بالإله الكتابيّ. وفي كلّ جيل «تجتاز إلى نفوس قدّيسة فتنشئ أصدقاء لله وأنبياء» (الآية ٢٧ب)، وهي توازي «روح قدس» الله (٩: ١٧). قد يكون هذا الأخير إشارة إلى إشعياء ١١، حيث نقرأ عن حاكم وقاضٍ عالميّ[١٣] مملوء من حكمة سكبها عليه روح الربّ، وذلك في فقرة تستعمل هي أيضًا لغة الخروج (الآيتان ١٥- ١٦)، وتتحدّث عن «جمع المتفرّقين» (الآيات ١١- ١٤) مشيرةً بذلك إلى يهود الإسكندريّة.

تمّ التعبير عن الحركة نحو الحوار مع الحكمة الهلينستيّة الذي بدأ في الأمثال، بشكل مهمّ، بإلباس الشريعة زيَّ هذه الحكمة. وسوف

(١٢) هناك ٢١ نعتًا للحكمة في هذه الفقرة، وهو عدد على الأرجح مقصود: ٣ مرّات ٧، والرقم ٧ يعبّر عن الكمال الإلهيّ (انظر رؤيا ١:٤، ٧، ١٣، ١٦؛ ٣:١؛ ٤:٥؛ ٥: ٦).

(١٣) قابل مع حكمة ١:١ و٦: ١.

تبرهن هذه الخطوة، في وقت لاحق، عن مدى أهميّتها بالنسبة إلى كرازة بولس الرسوليّة، وكذلك بالنسبة إلى خريستولوجية الكولوسيّين، والأفسسيّين، وإنجيل يوحنا، والعبرانيّين. وسوف تعين أيضًا آباء الكنيسة الذين أخذوا على عاتقهم متابعة الحوار مع اليونانيّين، محاولين أن يبقوا أمناء لإنجيل العهد الجديد، الذي عُبِّر عنه أصلًا بلغة يهوديّة.

١٣
وظيفة أدب الحكمة

إنّ « الكتاب الثالث » هو ، أو ، على الأقلّ ، يجب أن يكون ، « شوكة في جسم » المسيحيّة ، خصوصًا كما تطوّرت هذه في غرب أوروبا وشمال أميركا . فالتشديد المتزايد على مفهوم « الاختيار » الكتابيّ ، مقرونًا بلغة « اليونان إزاء البربر » ، واعتبار الأمبراطوريّة الرومانيّة عالمًا مكتفيًا بذاته ، أدّيا ، في القرون الوسطى ، إلى نشوء مفهوم« الأمّة المسيحيّة » إذ صارت المسيحيّة الأوروبيّة تنظر إلى نفسها كمعيار عالميّ . وهذا كان أساس الحروب الصليبيّة ، واضطهاد اليهود والمسلمين وكلّ « كافر » ، ومحاكم التفتيش ، وتعصّب الأصوليّين المعاصرين إزاء كلّ من لا يشاركهم نظرتهم ، ومواعيد نهاية العالم التي يضعها كثيرٌ من المسيحيّين من كلّ نوع محذّرين من أنّ المخلِّص سوف يهتَمّ بهم ويلعن الذين لا يتّفقون معهم .

إنّ أدب الحكمة يلطّف فكرة « الاختيار » التي أدّت إلى قيام هذه النتائج المرعبة ، وذلك عن طريق تذكيرنا بأنّ الآخرين هم مثلنا خليقة الله . ويقوم اختيارنا على أننا سنُحاسَب على عيشنا بحسب كلّ نقطة من الكتاب مأخوذًا بكامله : الأول والثاني والثالث وأيضًا الرابع (العهد الجديد) . ولهذا بُنيَت الحياة الليتورجيّة في اليهوديّة والمسيحيّة كلتيهما

حول قراءاتٍ كتابيّة . كانت القراءات في مجامع اليهوديّة الناشئة ثلاثًا : واحدة من الشريعة وأخرى من الأنبياء وثالثة من الكتابات . وأضافت الكنيسة الأولى قراءاتٍ من العهد الجديد . وتتبع القراءات في خدماتنا كذلك ترتيبًا معيّنًا : أولًا العهد القديم ثم « الرسائل » وأخيرًا « الإنجيل » . هذا يعني أنّه على المرء أن يسلك طريقًا ينتهي بيسوع نفسه . غير أنّ هذا لا يعني أنّ المسيحيّ ، إذا ما بلغ مرّة الإنجيل ، يستطيع أن يهمل « الرسائل » والعهد القديم : فهي كلّها معًا كلمة الله **الواحدة**[1] . ففي نطاق العهد القديم ذاته تَدَرُّجٌ من الكتابات إلى الأنبياء فالشريعة . ولا يزال يشهد على هذا التقويمُ الليتورجي في الكنيسة ، الذي يقضي بأن تُقرَأ الكتابات بأكثر كثافة في الصوم الكبير ، وذلك لأنّه يُعتبر فترةً يُعطى فيها التعليم للموعوظين ، تنتهي بالمعموديّة يوم الفصح . وهذا دليل على أنّ أدب الحكمة كان جزءًا من جسم أوسع يُشار إليه بعبارة anaginoskomena، أي « الأشياء التي تجب قراءتها » أو « تستحسن قراءتها » ، وهي تاليًا ، مواد تعليميّة . بأيّ معنى هي تعليميّة ؟ بمعنى أنّها مدخل إلى الشريعة ، تقدّمها كحكمة حقيقيّة لطالبي الحكمة . ويحذّرنا الأنبياء ، كونهم الخطوة الثانية في هذا المدخل إلى الشريعة وهي المعبِّرة عن مشيئة الله ، من خطر الدمار المطلق الذي يسبّبه الله **نفسُه** لكلّ من لا يحفظ شريعته .

لقد نسي الكثيرون منّا ، نحن المسيحيّين ، أنّ الـ **كِتُوبِيمْ** (الكتابات) ، التي تتضمّن بشكل رئيس كتب الحكمة ، جزء لا يتجزّأ

---

(١) انظر لاحقًا في هذا الخصوص فصلي حول سلطة العهد القديم .

من كتابنا المقدّس. ونتيجة هذا صارت وجهة نظرنا غالبًا «غير كتابيّة»، مبنيّة على نظرة فرديّة إلى ماهيّة «الحياة». لكن إذا أخذنا على محمل الجدّ حكمة الأدب الحكميّ الكتابيّ، يصبح عالمنا – هذا العالم الحسن الذي خلقته حكمة إلهِ **التوراه** (الشريعة)، والـ **نِبيئِيمْ** (الأنبياء) – ذاته وفي ذاته استباقًا لما هو حكم الله وملكوته، وما سوف يكونان عليه. ويكون التحدّي الحقيقيّ في هذه الحال، أن ندرك أنّه علينا نحن أن نتغيّر لا «من هم في الخارج». ففي النهاية، لنا نحن، وليس لِـ «مَن هم في الخارج»، يقول الله:

> «سمعتم أنّه قيل تحبّ قريبك وتبغض عدوّك. وأمّا أنا فأقول لكم أحبّوا أعدائكم، باركوا لاعنيكم، أحسنوا إلى مبغضيكم، وصلّوا لأجل الذين يسيئون إليكم ويطردونكم. لكي تكونوا أبناء أبيكم الذي في السماوات. فإنّه يشرق شمسه على الأشرار والصالحين، ويمطر على الأبرار والظالمين. لأنّه إن أحببتم الذين يحبّونكم، فأيّ أجر لكم؟ أليس العشّارون أيضًا يفعلون ذلك؟ وإن سلّمتم على إخوتكم فقط فأيّ فضل تصنعون؟ أليس العشّارون أيضًا يفعلون هكذا؟ فكونوا أنتم كاملين كما أن أباكم الذي في السماوات هو كامل» (متى ٥: ٤٣- ٤٨).

فإذا كانت النصوص التي تلائم الموعوظين هي قبل كلّ شيء كتابات الحكمة، فكم بالحري تناسبُ هذه الكتابات من ليسوا مسيحيّين ولا حتى موعوظين؟ مع هؤلاء الناس لغة الحكمة هي الجسر **الوحيد** للتواصل، ويجب أن تبقى هكذا حتى يعترفوا بأنّ الحكمة

الحقيقيّة تكمن في شريعة الربّ . عندئذٍ فقط يمكننا أن نبدأ باستعمال لغة الـ **توراه** و الـ **نِبيئِيمْ**. غالبًا ما نصنع عكس هذا : ندين « مَن هم في الخارج » على أساس هذه النصوص الأخيرة ، ولا نزعج أنفسنا بتطبيق ولو نقطة واحدة من الـ **كِتُوبِيمْ** علينا نحن، هذا إذا افترضنا أنّنا أزعجنا أنفسنا وقرأناها ! ما لم نلتفت ، نحن المسيحيّين ، إلى تعاليم الكتابات الحكميّة ، فنحن محكومون بأن نشهد قيامًا قاسيًا لملكوت الله ، الذي هو جماعيّ بقدر ما العالم جماعيّ ، فكلاهما لله . وإذا التفتنا إليها سوف نكتشف بأنّ لنا أسبابًا أكثر لندين أنفسَنا بدل أن ندين « مَن هم في الخارج » ، الذين سوف ننظر إليهم كأعضاء معنا في جماعة الله .

III

العهد القديم

في

الكنيسة

١٤

الاتصال والانقطاع
بين العهدين القديم والجديد

لقد ألقينا في الأجزاء الثلاثة من هذه السلسلة نظرةً عامّة على كامل مجموعة « الكتابات » التي أصبحت تُعرَف بالعهد القديم ، وقد حان الوقت الآن لنتطرّق إلى بعض القضايا التي تنتمي إلى هذه المجموعة ككلّ . والقضيّة التي تطرح ذاتها أولًا هي العلاقة بين العهدين القديم والجديد . بأيّ معنى تكون هاتان المجموعتان من الكتب حقًّا « كتابًا » واحدًا ؟ كانت هذه القضيّة موضوع نقاش طويل في تاريخ الفكر المسيحيّ ، وقد أدّت إلى بروز عدد من الخلافات ، تميّز كلٌّ منها عمّا سبقه مع أنّ موضوع النقاش واحد . وفي كلّ مرّة كانت مقاربة الموضوع تصير من وجهة نظر جديدة ومختلفة إذ كانت تُطرح أسئلة جديدة تحتاج إلى أجوبة جديدة . غير أنّه كان دائمًا ثمّة منطلق واحد للجدل كلّه يتشارك فيه الجميع ، ولا يطعن به أحد : الكلّ قبلوا وحدة الكتاب المقدّس واعتبروه كتاب الكنيسة الواحد .

حتى هذا القرن هناك استثناء مهمّ واحد يعود ١٨٠٠ سنة إلى الوراء إلى ماركيون ، الذي استتبع إيمانه بإلهين ، كنتيجة لا بدّ منها ، تمييزًا أساسيًا بين مجموعتي « الكتابات » . وردُّ الكنيسة على ماركيون

معروف جدًّا، إذ طبع كلّ الجدل اللاحق، وفي ما بعد، حتى يومنا هذا، لم يجرؤ أحد على أن يشكّ في هذا المنطلق الأساس، وهو أنّ الكتاب المقدّس، بطبيعته، كتاب واحد.

الجدل المعاصر

ولكن ماذا في شأن الجدل المعاصر؟ هل نستطيع اعتباره نقاشًا ماركيونيًا آخر، أو شكلًا مختلفًا للنغمة القديمة المنطلقة من الكتاب الواحد؟ أم يمكننا أن نقارنه، طبيعة ونتائج، بالجدل الذي أثاره ماركيون نفسُه؟ أعتقد أنّ الطرح الأخير صحيح. فلنأخذ بعين الاعتبار بعض التغيّرات الأساسيّة في المصطلحات، التي حدثت في هذا القرن. بعد خبرة محرقة اليهود إبّان الحرب العالميّة الثانية، وتأسيس الدولة الإسرائيليّة العام ١٩٤٨، صادق قطاع لاهوتي واسع وشديد التأثير في البروتستانتيّة الأوروبيّة ثم الأميركيّة، وفي ما بعد في الكاثوليكيّة، رسميًا على مصطلح «الكتاب العبريّ» للإشارة إلى كتابات العهد القديم[١]. كما يبدو، ليست هذه التسمية مجرّد إشارة إلى لغة هذه

(١) أودّ أن ألفت انتباه قارئي إلى أنّي لست هنا في صدد مناقشة استعمال هذه العبارة من قبل اليهود غير المسيحيّين، فهو صحيحٌ ومنطقيٌّ شكلًا ومضمونًا: شكلًا، لأنّ كتاباتهم في العبريّة، ومضمونًا لأنّ مجموعة الكتابات هذه هي كتابهم المقدّس. حتى هنا، ومن وجهة نظر عامّة، تكون الإشارة الأكثر حياديّة وواقعيّة إلى العهد القديم «الكتابات المسيحيّة» (بمعنى «كتابات الديانة اليهوديّة»)، ما دام العهدان القديم والجديد يُشار إليهما بـ «الكتابات المسيحيّة» (بمعنى «كتابات الديانة المسيحيّة») - كما أنّ **القرآن** هو «كتاب الإسلام». هذا طبعًا إذا قبلنا أنّه في الديانة الواحدة أو الاعتقاد الواحد لا يمكن أن تكون هناك إلا مجموعة كتابات **واحدة غير منقسمة** (انظر لاحقًا حول هذا الموضوع).

الكتابات ؛ وإلّا لكنّا توقّعنا أن نسمع عبارة « الكتاب اليونانيّ »[٢] للإشارة إلى العهد الجديد. لكنّنا، بدلًا من ذلك، نجد تعابير مثل « العهد الجديد »، أو « العهد الجديد اليونانيّ » أو « الكتابات المسيحيّة ». تدلّ هذه المصطلحات ضمنًا على فصل في الجسم الكتابيّ، الذي اعتبره التقليد المسيحيّ خلال ألفي سنة كتابًا واحدًا. بكلمات أخر، لسنا هنا أمام تغيير بسيط في وجهة نظر تختصّ بقضيّة ثانويّة ؛ لكنّنا نتعاطى مع موقف جديد ينفي منطلقًا مسيحيًّا عريقًا وثابتًا.

إنّ نتائج هذا الموقف اللاهوتيّ الجديد في غاية الأهميّة. فهو يقود حتمًا إلى إهمال منطلقاتٍ عديدة أخر أساسيةٍ بالنسبة إلى التقليد المسيحي، حتى إنّه يجب أن نسأل أنفسنا ما إذا لم نكن، في الحقيقة، أمام هرطقة. أريد بهذه العبارة معناها الأصليّ، أي الفصل أو التفريق في الطرق، أو اختيار سبيل مختلف تمامًا ومنفصل في جوهره يقود إلى غاية مختلفة. تخصيصًا، إنّ الذين يصادقون على هذه المقاربة الجديدة من الكتاب المقدّس يحيدون عن التقليد المسيحيّ في نواح ثلاث:

١) من نتائج تقسيم الكتاب المقدّس إلى كتابين الاعتقاد بأنّ كلّ كتاب موجّه حقًّا إلى جماعة مختلفة. « الكتاب العبريّ » موجّه إلى إسرائيل، التي يُراد بها حصرًا اليهود المعاصرون، أمّا العهد الجديد

(٢) حتى ولو صدف أن وقعنا على هذا التعبير، فهو في أحسن الأحوال غامض، وفي أسوئها غير صحيح، إذ قد يعني « كتابات اليونانيّين »، وهذا خطأ. وإذا كان المعنى المقصود « الكتابات اليونانيّة للكنيسة »، فلماذا لا نجد أبدًا عبارة « الكتابات العبريّة للكنيسة »؟

فيتوجّه إلى الكنيسة. كلاهما منفصلان كليًّا ولا يمكن جمعهما إطلاقًا؛ فإسرائيل – أي اليهود – في النهاية، كيان قوميّ ولاهوتيّ، أمّا الكنيسة فهي فقط كيان لاهوتيّ. ونتيجة ذلك يكون اليهود وحدهم محطّ اهتمام الكتاب العبريّ، وعلى الكنيسة أن تقرأه على هذه الأساس، أي كما لو كانت تتعاطى مع فريق آخر مختلف عنها[٣]. ويذهب بعض أنصار هذا الموقف بعيدًا في فصلهم بين إسرائيل والكنيسة ليقولوا إنّ عبارة إسرائيل تشير دائمًا إلى اليهود غير المسيحيّين فقط، حتى في العهد الجديد.

٢) النتيجة الطبيعيّة للموقف السابق هي أنّ الله أصبحت عنده الآن «جماعتان». حتى مجيء يسوع المسيح كان الله يحقّق تدبيره الخلاصيّ (oikonomia) للبشر من خلال إسرائيل، أي اليهود. ولكن ابتداءً من يسوع المسيح صار إله مجموعتي الكتب الواحد هذا ينظّم أمور تدبيره من خلال قناتين مختلفتين، إسرائيل والكنيسة؛ أي من خلال عهدين لا يلغي أحدهما الآخر. هذا يجعل عهد الكنيسة خاضعًا لإسرائيل، فتصير خدمة الكنيسة مجرّد إشارة إلى العالم (الأمم) الذي يحقّق فيه الله، الآن أيضًا، خلاص الجميع من خلال اليهود. بتعبير آخر، تكمن دعوة الكنيسة في كونها خادمة اليهود، أو مترجمة معناهم لسائر البشريّة، وذلك لأنّ الله، من خلال خبرة اليهود المستمرّة، يكشف للبشريّة تصميمه الأخير. هذا يعني، لاهوتيًا، أنّ المسيحيّين

(٣) حتى لا أسيء تفسيرَ الذين يتبنّون هذه النظرة، أودّ أن أضيف رغم القول بأنّ «الكتاب العبريّ» يهتمّ حصرًا باليهود (أي يتعاطى معهم)، إلّا أنّه يهمّ الكنيسة، وذلك لأنّه يتكلّم على إله الكنيسة.

هم أساسًا رسل « سرّ إسرائيل » (رومية ١١: ٢٥- ٣٢) إلى العالم كلّه .

٣) يذهب بعض اللاهوتيّين حتى إلى أبعد من ذلك ليقولوا إنّ « الكتاب العبريّ » هو ، بالمعنى الدقيق ، الكتاب (Graphe) الوحيد ، كلمة الله . وما كتابات العهد الجديد سوى إحدى تفاسير الكتاب (Graphe) ذاته . مثلها مثل التقاليد الربّينيّة التي تعود إلى ما بعد السنة ٧٠ ميلاديّة والتي تعكس تفسيرًا آخر للكتاب (Graphe) ذاته . وهكذا ليست رسالة الكنيسة وحدها خاضعة لرسالة اليهود ، كما أنّ العهد الجديد أيضًا ، القسم الأخير من كتاب الكنيسة المقدّس ، ذو سلطة ثانويّة بالمقارنة مع « الكتاب العبريّ » . بكلمات أخر ، لا يقوم التفسير الصحيح للعهد الجديد على مجرّد بذل جهد في سبيل فهم صادق لتعليمه ؛ بل يستتبع تفسيره ، إلى جانب ذلك ، تصحيحَ هذه التعاليم ، كلّما اعتُبِرَت مناقضة « الكتاب العبريّ » . من الأمثلة الأكثر تطرّفًا على هذه المقاربة التأكيد أنّ كلّ تصريح ضدّ إسرائيل في « الكتاب العبريّ » يعبّر عن تأنيب إلهيّ مستَحقّ ، في حين يعكس نقد بسيط لليهود في العهد الجديد عداءً لا يُغتفر من جهة كاتب بشريّ مضلّلٍ ومكروه .

الشبه بين الماركيونيّة والمقاربات المعاصرة

إنّ الشبه بين الموقف الماركيونيّ والموقف الذي عرضته لتويّ واضح مثل نور الشمس . فقد فصل ماركيون جزءي الكتاب المقدّس فصلًا مطلقًا ، وذلك بتأييده ثنائيّة – غير مبرّرة كتابيًّا – في الإله الواحد المُشار

إليه في كلّ الكتاب المقدّس. تصنع المقاربة المعاصرة الشيء ذاته، إنّما بطريقة أكثر براعة فهي تُدخِل ثنائيّة في الجماعة الواحدة، التي عندها عهد من الإله الواحد. فتكون النتيجة الطبيعية إدخال ثنائيّة في تدبير الله (oikonomia) وتاليًا في العهد ذاته. قد تقول لي إنّ ماركيون أدخل الثنائيّة على المستوى **اللاهوتيّ**، أمّا أمثاله المعاصرون فقد رسّخوا هذه الازدواجيّة على المستوى **التدبيريّ**. أيًّا يكن من أمر، ثمّة شيء واحد أكيد: في الحالتين يُقسَم الكتاب إلى كيانين منفصلين. فالسؤال إذًا هو: هل هذا الفصل مبرّر؟

يجب ألّا نشرع في الإجابة عن هذا السؤال من منطلق خارج الكتاب المقدّس. فقد كانت هذه نقطة ضعف ماركيون: إذ بدأ بالافتراض الغنوصيّ الذي يقول بوجود إلهين، وانطلق ليقرأه في الكتاب المقدّس. وإيريناوس لكي يضحد رأي ماركيون لم يكن بحاجة إلّا إلى أن يشير إلى أنّ العهد الجديد ذاته يشهد لإيمانه بإله العهد القديم إلهًا وأبًا ليسوع المسيح. والمصيرُ ذاته ينتظر كلّ مَن يلجأ إلى نقطة انطلاق من خارج الكتاب المقدّس، أكانت هذه النقطة التقليد المسيحيّ أم التقليد اليهوديّ بعد السنة ٧٠ ميلاديّة. من جهة أخرى، إذا أخذنا طبيعة السؤال الذي نحن في صدد طرحه بعين الاعتبار فالبدء من منطلق الكتاب المقدّس الواحد لا فائدة منه أيضًا. فهذا المنطلق – على الأقلّ في شكله المسيحيّ الكلاسيكيّ – هو الذي نتفحّصه الآن. لذلك علينا أن نبدأ بحثنا بتفحّص منطلق سابق: بأيّ معنى، إذا كان ثمّة من معنى، تكون كلّ من هاتين المجموعتين من الكتب وحدةً في ذاتها؟

فقط بعد الإجابة إلى هذا السؤال نستطيع أن نثبت ما إذا كان يجب أن ننظر إليهما منفصلتين أم نعتبرهما واحدًا، وبأيّ معنى؟

وحدة العهد القديم

أدين لِ James Barr[٤] بإنشاء الموراتوريوم الغنيّ الذي جُعِلَ على ما يُسمَّى بـ «اللاهوت الكتابيّ»، لكني أعتقد أنّ محاولات كهذه يُقضى عليها قبل أن تولد. فهي تبدأ، أولًا، بافتراض وحدةِ مجموعةٍ معيّنةٍ من الكتب، ثم تحاول، في أحسن الأحوال، أن تجد المفهوم اللاهوتيّ الأكثر ملائمة، والذي قد يوفّق بين هذه الكتب، كالخروج و **التوراه** والعهد والاختيار والخلاص وملكوت الله وما أشبه ذلك، أو، في أسوأ الأحوال، أن تبديَ تفضيلاً بين هذه المفاهيم. وحين تستقرّ هذه المحاولات على ما اختارته من مواضيع، تعمد إلى قراءة الكتب من وجهات النظر المحدّدة هذه. وفي مرحلة لاحقة يبدأ المزاج يتأرجح من التوفيق بين النظرات المختلفة ضمن مجموعة من الكتب إلى التشديد على «النواحي اللاهوتيّة» المختلفة، أو حتى المتضاربة، عند المؤلّفين الكتابيّين المختلفين. بعد ذلك يسلّم هذا النوع من اللاهوتيّين الكتابيّين بأنّ العهدين القديم والجديد «مجموعات» من الكتب فقط شكليًّا، وتكون هذه طريقة مناسبة لجمعهما معًا عند تأليف الكتب حولهما. للوهلة الأولى تبدو هاتان المقاربتان لكتابة «اللاهوت الكتابيّ» متناقضتين، لكنّهما، في الواقع، تبدآن من المنطلق ذاته. فكلاهما تعتبران العهد القديم كتابًا يشهد لإعلان الإله أو لأفعاله، الذي يُفترض

(٤) J. Barr, Semantics of Biblical Language, ١٩٦١

أنّ وحدته وفرادته، هذا إذا لم نذكر وجوده، أمران بديهيّان. لكن إذا أنعمنا النظر في الفكرة القائلة بأنّه ليس هناك إلّا إله واحد، وهي فكرة بديهيّة في كلّ معالجة للعهد القديم، يتبيّن لنا أنّها هي ذاتها افتراض من خارج الكتاب المقدّس. ويمكننا أن نردّ أصولها إلى الأمبراطوريّة الرومانيّة المسيحيّة، وتحديدًا إلى بدء الألف الثاني، حين دَمَجَ اللاهوت السكولاستيكيّ في أوروبا الغربيّة المقاربة الفلسفيّة دمجًا كاملًا خلال عرضه الإيمان المسيحيّ. وعلى العموم، جلّ ما تحقّقُه هذه المحاولات لوضع «لاهوت كتابيّ» هو إقحامُ العهد القديم في أُطر من صنع مخيّلة مؤلّفيها.

ماذا نجد لو وضعنا جانبًا مقاربة الكتاب المقدّس ما بعد الكتابيّة أو التي من خارج الكتاب المقدّس؟ نلاحظ اختلافًا جذريًّا بين نسيج عالمنا العقليّ ونسيج النصّ الكتابيّ. ففي حين ننظر نحن إلى أحاديّة الله كمنطلقٍ مقبولٍ عالميًّا، فهذا المنطلق في العهد القديم إنّما هو محصور بالمؤلّفين الكتابيّين وحدهم، أو، في أقصى الأحوال، لا يقبله معاصروهم بالضرورة. ليست أحاديّة الله في العهد القديم منطلقًا بديهيًّا، بل اقتراحًا يُحثُّ قارئو الكتاب المقدّس على المصادقة عليه كمنطلقٍ لكي يفهموا ما يحاول النصُّ أن يقوله عن الله. بتعبير آخر، في حين يقول نحوُنا العقليّ، «إنّ الإلهَ، الذي هو بديهيًّا واحدٌ وعالميٌّ، هو الإله الذي يتكلّم عليه الكتابُ المقدّس»، يقول نحوُ الكتاب المقدّس العقليّ، «إن الإله الكتابيّ هو (نفترض أنّه) الإلهُ الواحد العالميّ».

إنّ العهد القديم، في شكله القانونيّ الأخير، يعكس، من دون شكّ، الإيمان بإلهٍ واحدٍ عالميّ هو الإله الكتابيّ نفسه. وصحيح أيضًا أنّ العهد القديم، في شكله الحاضر، يحمل ختمَ يهوديّة ما بعد السبي الناشئة، التي كانت تعتبر إلهَها إلهًا واحدًا عالميًا. فقد أعاد اللاهوتيّون الكهنوتيّون لليهوديّة الناشئة تفسيرَ التقاليد الأساسيّة التي من مرحلتي السبي وما قبله، من منظورهم الخاصّ، وذلك على أساس الاعتقاد بالإله الواحد. وما يغيب عن ذهن اللاهوتيين المعاصرين هو أنّ هذه التقاليد الأساسيّة نشأت في بيئة تقول بتعدّد الآلهة، يقبلها الكُتّاب الإسرائيليّون واليهوذيّون أنفسُهم كجزء من نظرتهم إلى العالم.

إنّ إعادة تفسير التقاليد القديمة تفسيرًا جذريًا في فترة ما بعد السبي هي التي تحتلّ قلب العهد القديم وتجمع أجزاءه ليصير كتابًا واحدًا. فالعهود، في الحقيقة، متعدّدة: العهد مع نوح والعهد مع إبراهيم والعهد الموسويّ السينائيّ والعهد مع داوود والعهد الجديد (إرميا ٣١: ٣١- ٣٤)، والعهد مع عبد يهوه (إشعياء ٤٢: ٦؛ ٤٩: ٨)، وعهد السلام في فترة ما بعد السبي (حزقيال ٣٤: ٢٥؛ ٣٧: ٢٦؛ إشعياء ٥٤: ١٠) وعهد أورشليم الجديدة (٥٤: ١٠؛ ٥٥: ٣؛ ٥٩: ٢١؛ ٦١: ٨)[٥]. حتى حدث الخروج، الذي نعتبره فريدًا، متعددّ، قابل بين حزقيال ٢٠: ٤١ والآيات ٩- ١٠ و ١٤، بين الآية ٤٢ والآيتين ٥- ٦ وخصوصًا خروج ٦: ٨. والاختبار أيضًا متعدّد:

(٥) لا يهمّ في عرضنا هذه الحجّة ما إذا كانت الأمثال الأربعة الأخيرة تشير إلى العهد ذاته أم لا.

إفرائيم / يوسف ثم يهوذا (مزمور ٧٨: ٥٦- ٧٢؛ انظر أيضًا ١صموئيل ١٣: ١٣- ١٤؛ ١٦: ١١- ١٣)، وكذلك الرفض (إرميا ٧: ١٢- ١٥؛ ٢٦: ٦). ولا عجب، فما هذا إلّا نتيجة طبيعيّة لوجود مملكتين مستقلّتين تاريخيًا، كان يهوه يُعبد فيهما كإله: إسرائيل / إفرائيم ويهوذا (٢صموئيل ٥: ١- ٤؛ إشعياء ٧: ١- ٩؛ إرميا ٣: ٦- ١٣؛ ٢٣: ٢٤؛ حزقيال ٢٣؛ ٣٥: ١٠). وفي الحقيقة، لم تكن هاتان المملكتان قط كيانًا واحدًا إلّا في التفكير اللاهوتي المفعم بالرغبة إبّان السبي وبعده (إرميا ٣١: ٣١؛ حزقيال ٣٧: ١٥- ٢٨)(٦). النتيجة التي لا مفرّ منها هي أنّ المنطلق اليهوذيّ في فترة ما بعد السبي، القائل بأحاديّة الله هو الذي فرض هذا الجانب الأحاديّ والفريد على المفاهيم الكتابيّة كالاختيار والخروج والعهد حتى إسرائيل الواحد، التي هي جميعها - بما فيها المفهوم الأخير - في النهاية مفاهيم أو كيانات لاهوتيّة.

الكتاب المقدّس اليهوديّ

إنّ هذه الخلاصة تؤكّدها المقاربة اليهوديّة من العهد القديم. فالتسميّة التقليديّة لهذا الأدب القانونيّ يمكن أن تكون إمّا بصيغة المفرد he graphe (الكتاب) أو جمعًا Hai graphai (الكتب). تشير صيغة الجمع بوضوح إلى كامل الكتابات، ويُظهر استعمالها قبولًا لواقع تاريخيّ هو وجود مؤلّفين بشريّين متعدّدين. وينعكس هذا القبول في التعداد التقليديّ للكتب الأربعة والعشرين وفي التسمية

(٦) انظر الجزء الثاني الصفحتين ٢١٠- ٢١١.

التقليديّة لهذه الكتب بحسب مؤلّفيها المعروفين ، مثلًا ، كتب موسى الخمسة ، ومزامير داوود وإشعياء وإرميا وحزقيال الخ[٧] .

أمّا صيغة المفرد Graphe، فيمكنها أن تعني استشهادًا معيّنًا (مثلًا مرقس ١٢:١٠؛ لوقا ٤:٢١؛ يوحنّا ١٣:١٨؛ أعمال ٨: ٣٥) ، أو كتابًا بكامله ، أي العهد القديم كلّه[٨]. يهمّنا الاستعمال الأخير ، وذلك لأنّه يُظهر نظرة إلى الكتب القانونيّة كوحدة ، وليس فقط ككتابات مستقلّة . وسببُ هذه النظرة اعتقاد أساسيّ بوحدة الله نفسه . فالله ، في الذهن اليهوذيّ ، هو الذي يوحّد الكتب المختلفة إلى كتاب واحد لأنّه ، في النهاية ، الكاتب الواحد لها جميعًا : هذا نتبيّنه من الآتي :

١) تُستَعمل He Graphe عادةً كفاعل لأفعال مثل Legein (يقول ، يوحنا ٧:٣٨؛ ٤٢؛ رومية ٤:٣؛ ١٠ :١١) ، و Proidein (يسبق ويرى ، غلاطية ٣:٨) ، و synkleisai (يغلق ، غلاطية ٣: ٢٢) ، وهي أفعال تدلّ على نوع من تجسيد للكتاب . ويظهر سياق الفعلين الأخيرين بوضوح أنّ فاعلهما المنطقيّ هو الله نفسه[٩] . ويظهر التبادلُ في الاستعمال بين « الله » و« الكتاب » بوضوح تامّ في رومية

(٧) نورد مثلًا كلاسيكيًا : يشير بولس ، في رسائله إلى أهل رومية ، إلى هوشع (٩: ٢٥)، وإشعياء (٩:٢٧، ٢٠؛ ١٠:١٦، ٢٠، ٢١) ، وموسى (١٠:٥،١٩)، وداوود (١١: ٩) كمؤلّفي المقاطع المختلفة المأخوذة من الكتب التي تُنسَب تقليديًّا إليهم .

(٨) انظر بشكل خاصّ أعمال ٨:٣٥ الواردة آنفًا ، حيث تشير عبارةُ « هذا الكتاب [tes graphes tautes] إلى الاستشهاد الكتابيّ في الآيتين ٣٢ب – ٣٣ الذي أُدخِلَ كـ « فصل من الكتاب [perioche tes graphes] في الآية ٣٢أ .

(٩) انظر أيضًا غلاطية ٣:١٦ حيث يرد فعل legein من دون فاعل على الإطلاق .

١٧:٩، حيث يكتب بولس : « لأنّه يقول الكتابُ لفرعون : إنّي لهذا بعينه أقمتك لكي أظهر فيك قوّتي ، ولكي يُنادَى باسمي في كلّ الأرض » .

٢) إلى جانب أحاديّة الله ، كان تساميه نتيجةً طبيعيةً أخرى لعالميّته . واستتبع هذا التسامي بدوره استخدام وسطاء بين الله وعالمه المخلوق . من بين هؤلاء الوسطاء **التوراه** . في الحقيقة ، لم تكن هذه العبارة تشير ، في اليهوديّة الناشئة ، فقط إلى الكتب الموسويّة الخمسة ، بل إلى الوصايا التي سُلِّمَت في سيناء والمحفوظة فيها ، وحتى إلى تجسيدها كَ **توراه** سابقة الوجود . وتظهر أهميّة هذه **التوراه** المؤقنمة في التعليم الربّينيّ القائل بأنّ العالم ذاته خُلِقَ لأجلها ، أي لأجل تحقيقها ، وتاليًا لأجل الشهادة لها . وطُبِّقَت هذه النظرة في **توراه** الكتب الموسويّة الخمسة على كامل الكتاب إلى حدّ أنّه صار لدينا كيان شبه مستقلّ يُدعى « الكتاب » ، كان يُنظَر إليه وكأنه يعبّر عن ذاته من خلال النصّ الكتابيّ للعهد القديم . يطرح بولس مرتين السؤال البلاغيّ الآتي : « ماذا يقول الكتاب ؟ » . ويجيب مرّة بكلمات نطقت بها ساره (تكوين ١٠:٢١ في غلاطية ٤ : ٣٠) ، ومرّة بكلمات نطق بها المؤلّف الكتابيّ (تكوين ٦:١٥ في رومية ٤ : ٣) .

إذا كانت أحاديّة الله بديهيّة لدى اليهوديّة الناشئة ، فالقالب التاريخيّ الوحيد لجماعة ما بعد السبي كان مملكتي إسرائيل ويهوذا في مرحلة ما قبل السبي ، كلّ منهما مع تقاليده الخاصّة به . وكان طبيعيًا وضروريًّا بالنسبة إلى اليهوديّة أن تعود إلى مرحلة ما قبل السبي وتقرأ

فيها فهمَها هي للإله الواحد والسامي والعالميّ. من هنا المساواة التامّة بين الإله العالميّ ويهوه، الذي هو، في الأصل، إله محليّ، عندما أُعيدت كتابة التقاليد التي تعود الى هاتين المملكتين. كبرهان على أنّ هذا هو ما حصل بالفعل، يكفينا أن نذكر في هذه المرحلة تعدّد الآلهة البطريركيّة في التكوين من جهة، ومن جهة أخرى الصراع الطويل بين يهوه والديانة البعليّة في إسرائيل ويهوذا، كما تشهد عليه تثنية الاشتراع وتاريخها والأدب النبويّ.

إذا أنعمنا النظر في الكتابات التي تغطّي مرحلة ما قبل السبي – أي الكتب الموسويّة الخمسة، وتاريخ تثنية الاشتراع، وكتابي الأخبار، والأقوال النبويّة السابقة للسبي، وكذلك «المزامير التاريخيّة» (مزمور ٧٨، ١٠٥، ١٠٦، ١٣٥، ١٣٦) – ظهر لنا أنّ هذه المرحلة تُعرَض وكأنّها تاريخ واحد مستمرّ. غير أنّ الله هو الموضوع الأساس في التاريخ وهو فاعله[١٠]؛ ودور البشر دائمًا لم يكن يتعدّى كونَه دورًا سلبيًّا؛ هذا يعني أنّهم كانوا دائمًا يخالفون عمل الله أو يحاولون أن يعطّلوه! ونتيجة ذلك لم تكن فقط النظرة إلى مفهوم أحاديّة الله كقاسم مشترك يجمع أطراف العهد القديم في وحدة، لكن، إذا قاربنا النصّ مقاربة نقديّة، يبدو لنا أنّ اهتمامه المركزيّ هو ما تمكن تسميته «تاريخ الله» والأصحّ «قصّة الله»، لا «قصّة إسرائيل». فمفهوم إسرائيل الكتابيّ مع كلّ مفاعيله الإيجابيّة، هو، في الحقيقة، نتاج

(١٠) كان العلماء الكتابيّون القدماء يحبّون أن يتكلّموا على الكتاب المقدّس ككتاب لِـ «أعمالِ الله».

لاهوتيّ آخر من اليهوديّة الناشئة. ليس إسرائيل (الذي يُنظر إليه إمّا كنسل إبراهيم أو كما تشكّل في الخروج)، في منظور العهد القديم موضوعًا للقصّة محدَّدًا لذاته، لكنّه، حرفيًّا، نتيجة نشاط الله «التاريخي»، يخلقه الله ويحدّده فهو الذي سبقه وحكمه باعتباره خليقته الخاصّة.

ولكن إذا كان نسيج العهد القديم أساسًا نسيج «قصّة» الإله الكتابي، فنحن أمام سلسلة من الأسئلة. هل يتماشى مفهوم التاريخ مع إله واحد وعالميّ ومتسامٍ؟ لماذا أرادت اليهوديّة أو لماذا اضطرت إلى أن تربط بين الإله المحليّ الإسرائيليّ واليهوذيّ السابق للسبي، والمعروف بيهوه والإله العالميّ اليهوديّ اللاحق للسبي؟ ما كانت طبيعة هذا الربط؟ الطريق للإجابة عن هذا السؤال تنيرها الحقيقة البديهيّة الآتية: ex nihilo nihil («لا شيء من لا شيء»). إنّ فكرة الإله، كأيّ فكرة أخرى، دائمًا «مقيّدة» في الذهن البشريّ، أي هي بحاجة إلى أساس أو مرجع حتى تصبح قابلة للإدراك. وفي الشرق الأدنى القديم، البيئة المباشرة لأدب العهد القديم، كانت فكرةُ الملكيّة مرجعًا لفكرة الإله بشكل أساس. ومع أنّ الملك محدود مكانيًّا، إلّا أنّ نطاق ملكه، في الوقت ذاته، ممدود، وكان هذان الجانبان من وجوده ضروريّين حتى يُعتَبر ملكًا. وكان العرش الملكيّ والمحسوس والمحدَّد تعبيرًا عن حكم الملك على كلّ الأرض (**إيرصْ**، أرض، عالم) الواقعة في نطاقه الملكيّ. وهذه كانت حال الإله أيِّ إله؟ كان الإله يسود «عالمه» من عرشه السماويّ، الذي هو في العادة قمّة جبل، وله انعكاسةُ في عرشه

الأرضيّ، وهو عادة القدس الداخليّ للهيكل في المدينة العاصمة. وهكذا لم تكن العالميّة الإلهيّة تنفي الخصوصيّة الإلهيّة، بل كانت تستتبع **ضرورة** الناحيتين المحليّة والخصوصيّة. لا عجب إذًا أن تكون العالميّة المطلقة عند حزقيال وإشعياء الثاني وإشعياء الثالث وزخريا الثاني قد تضمّنت من دون أيّة صعوبة أو حاجة إلى التفسير الناحية المحليّة في الهيكل وأورشليم الجديدة.

إذا صحّ هذا، ففرادة الإله الكتابيّ - إذا كانت ثمة فرادة - لا نعود نجدها في هذا الدمج بين العالميّة والخصوصيّة، كما شاع طويلًا في بعض الأوساط اللاهوتيّة. تقوم هذه الفرادة على معالجة ما أسميته «قصّة الله»، وخصوصًا ذلك الجزء من القصّة الذي سبق عمليّة الجمع التي قامت بها اليهوديّة الناشئة في مرحلة ما بعد السبي. ومع أنّ كتب عاموس وهوشع وميخا وإرميا وحزقيال وإلى حدّ أقلّ كتابي الملوك خضعت لإعادة كتابة كثيفة خلال عمليّة الجمع هذه، فهي تبقى مصدرَنا الوحيد لمواد ذات صلة وثيقة بالموضوع في مرحلة ما قبل السبي، وقد تلقي بعض الأضواء على بحثنا. وإذا تفحّصنا هذه المصادر بدا لنا أنّ الاختلاف الذي تلحظه بين يهوه والآلهة الأخر لا يكمن فقط في كون يهوه إلهًا. كانت هذه المصادر، في الحقيقة، تستعمل مصطلحات خاصة بإيل أحيانًا، وفي أحيان أخر تستعين بمصطلحات خاصّة ببعل للكلام عليه. وهذا أمر متوقّع، وذلك لأنّ يهوه كان إمّا إلهًا متأخرًا أو ثانويًا في هيكل كنعانيّ حيث كان إيل وبعل يقومان بأدوار رئيسة.

يعكس هؤلاء الأنبياء أيضًا ، كلّ على طريقته ، نزعة للحديث عن يهوه بعبارات تجعله في أسوأ الأحوال « لا إلهًا » ، وفي أحسنها إلهًا مدمِّرًا لذاته إذا ما نُظِرَ إليه بحسب المقاييس الفكريّة في الشرق الأدنى القديم . فقد علّموا بأنّه مستقلّ عن هيكله ومدينته ، أي عن الكرسيّ الذي يجعل من الإله إلهًا . وتظهر هذه النزعة في تعاليم عاموس وهوشع . فقد أُتيحَت لهما ، وخصوصًا لعاموس اليهوذيّ ، فرصة ذهبيّة ليضمّنا خطبَهما ضدّ بيت إيل نقدًا لأنّه كان يمثّل معبدًا منشقًّا ، لكنّنا لا نجد هذا الموقف عند أيّ منهما . وفي الواقع ، كانت معارضة هذين النبيّين إعلانَ أورشليم معبدًا وحيدًا ليهوه ميزةً لافتة وثابتةً وخاصّة بتعليميهما . خذ بعين الاعتبار محرّري عاموس الذين اختصروا تعليمَه بزمجرة الربّ من **صهيون** وإعطاء صوته من **أورشليم** ضدّ **الكرمل** (عاموس ١ : ٢) ، والذين نظروا إلى الاستعادة الأخيرة وكأنّها إقامة مظلّة داوود (عاموس ٩ : ١١)[١١] حتى إنّهم لم يدخِلوا (أو يتجرّأوا على أن يدخِلوا ؟) موقفًا مناصرًا لأورشليم في نصّ نبوءات عاموس . هذه النزعة إلى اعتبار يهوه مستقلًا عن مكان سكناه يتبنّاها إشعياء في تعليمه (إشعياء ٨: ٦– ٨) وتبلغ ذروتها في نبوءات إرميا (إرميا ٧ : ٤) . هذه الفكرة هي التي مهّدت الطريق أمام إله حزقيال الذي كرسيّه مسكن متحرّك يغطّي كامل اتساع نطاقه (حزقيال ١:١١، ١٤، ١٩ –٢١، ٢٤) .

ما كان استقلال يهوه عن عرشه الأرضيّ ممكنًا لو لم يؤمَّن له

(١١) تقوى حجّتي إذا ما سلّمنا بأنّ عاموس ٩: ١١– ١٥ نطق بها عاموسُ نفسُه ، ولم يضفها محرّرُ الكتاب .

مسكن من نوع آخر. إذا ألقينا نظرة عامّة على تعاليم هذين النبيّين نفسيهما انكشفت لنا طبيعة هذا المسكن الجديد: تميل كلّ التعاليم إلى التشديد على حضور يهوه الكامل في الكلمة النبويّة. لم تكن هذه فكرة جديدة بالكليّة. كان الشرق الأدنى القديم يعتبر **دَبَارْ** (كلمة) الرائي مشابهًا في وظيفته لِ **توراه** (تعليم) الكاهن، وذلك لأنّ كلًا منهما كان يجعل مشيئة الإله في متناول السائل. لكن إذا كانت **التوراه** مرتبطة ضرورةً بالمعبد من خلال شخص الكاهن، فـ **دَبَارْ** الرائي كان قادرًا على التجول حاملًا كلمة الله. بكلمات أخر، كانت عند الإله الواحد قناتان تقليديّتان مقبولتان للاتصال، الواحدة ثابتة والأخرى مرنة، على الأقلّ شكلًا. تكمن حدّة تعليم عاموس ومَن لحقه في ميلهم إلى إعطاء كلمتهم (دَبَارْ) مستوى أعلى من السلطة مقابل **التوراه** المعاصرة، مع أنّ محتوى كلمتهم (**دَبَّارْ**) كان غير أرثوذكسيّ إلى حدٍّ بعيد، وهرطوقيًا أيضًا. بتعبير آخر، كان المقصود من كلمتهم (**دَبَارْ**) أن تتحدّى **التوراه** الأرثوذكسيّة وحتى أن تنفيها. بدءًا بعاموس، تحقّق هذا عن طريق حيلة كانت تقضي بصوغ **دَبَار** (كلمة) يسخر بقول من **التوراه** معروف، وذلك بغية إظهار التشابه على مستوى الشكل فقط، في حين أنّ المضمون ينمّ عن تناقض تامّ (عاموس ٤: ٤– ٥؛ إشعياء ١: ١٠– ١٥).

ولأنّ تعليم عاموس ومَن تلاه من الأنبياء استتبع زوال **التوراه** الكهنوتيّة كقناة رسميّة ليهوه في القرون الثامن والسابع والسادس قبل الميلاد، وحلول الـ **دَبَارْ** النبويّ محلّها، فقد أخذ شخص النبيّ نفسه

مكان المعبد كمسكن رسميّ ليهوه . وحصل هذا التغيّر بطريقتين مهمّتين . في الطريقة الأولى صارت **دِبَارِيمْ** (كلمات) النبيّ ، مع أنّها لم تتوقّف عن أن تُقدَّم كَ **دِبَارِيمْ** يهوه الحقيقيّة ، الـ **دَبَارْ** الإلهيَّ المؤقنم ، وهو كيان شبه مستقلّ يأتي إلى (ليسكن في) النبيّ (هوشع ١ : ١[١٢] ؛ ميخا ١ : ١ ؛ إشعياء ٢ : ١ ؛ حزقيال ١ : ٣) . إنّ هذا التأرجح الكامل في التفكير يشهد عليه عنوان كتاب إرميا الذي يقدّم كلمات إرميا الذي أتت إليه كلمة الربّ (الآيتان ٢ – ٣) . والطريقة الأخرى التي يظهر من خلالها هذا التغيير في الموقف نراها في المقاطع التحريريّة التي تتحدّث عن دعوة عاموس ومن خلفه . تُظهر هذه المقاطع كيف يتحرّك يهوه نفسه من خلال الأنبياء . عاموس ليس نبيًّا ، وهو فوق ذلك يهوذيّ ، لكنّه جُعِلَ نبيًّا ليحمل رسالة يهوه إلى إسرائيل (عاموس ٧ : ١ – ٨ : ٣) . هوشع يحمل الرسالة الإلهيّة في لحمه ، إذا صحّ القول (هوشع ١ : ٢ – ٦ ، ٨ – ٩ ؛ ٢ : ٢ – ١٣) . والربّ الذي يقرّر أن يخرج من هيكله ، يقوم بذلك عن طريق إشعياء ، وعلى وجه التخصيص ، عن طريق فمه (إشعياء ٦) . والربُّ نفسه الذي يقرّر أن يضرب أورشليم ، المدينة التي فيها هيكله ، يمكنه أن يقوم بذلك لأنّه نظر إلى إرميا نفسه كمدينة للربّ خاصّةٍ ، وهيكل لكلام الربّ (إرميا ١ : ٥ ، ٩ ، ١٨ – ١٩) . ويعطينا حزقيال مثلا جيّدًا آخر يظهر كيف صار شخص النبيّ مسكنًا ليهوه (حزقيال ٣ : ١ – ٣ ، ١٠) : قد تنهار أورشليم مع هيكلها ، لكنّ الربّ لن يتوقّف عن التكلّم من هيكله عند

---

(١٢) قابل مع ١ : ٢ .

نهر خابور، أي من حزقيال نفسه (١: ١، ٣). استعمالُ هذا الهيكل الجديد أسهل من الهيكل القديم الذي يقوم في مكان واحد؛ إنّه حاضر في كلّ مكان كمركبّة إلهيّة (٣: ١٢- ١٥).

غير أنّ الانفصال الذي تمّ بين **التوراه** (التعليم) الكهنوتيّة والـ **دَبَارْ** (الكلمة) النبويّ أدّى إلى دمج على مستوى آخر بين هاتين الطريقتين التقليديّتين لحضور يهوه بين شعبه، والقناتين اللتين كان يُظّهِر مشيئته من خلالهما. ومع أنّ إصلاح تثنية الاشتراع كان متأصّلًا في التعاليم النبويّة، إلّا أنّه، بسبب طبيعته الدينيّة، حظي بتأييد القادة الدينيّين في أورشليم. وكان بعض الأنبياء، في الواقع، ينتمي إلى هذه القيادة الدينيّة (فلنتذكّر أنّ دعوة إشعياء حصلت في الهيكل، وأنّ إرميا وحزقيال كانا كاهنين). إضافةً إلى ذلك حُفِظَت التقاليد النبويّة وحُرّرت في كتب، في الأوساط الكهنوتيّة في مرحلة ما بعد السبي، وهي الأوساط ذاتها التي أنتجت **توراه** الكتب الموسويّة الخمسة المذكورة آنفًا. وأصبح لهذه **التوراه** الميزات ذاتها كما للـ **دَبَارْ** النبويّ، وذلك لأنّها اعتُبرَت مستقلّة أساسًا عن كلّ معبد أرضيّ. وتُصَوَّر أصولها وكأنّها ضاربة في مرحلة البريّة، حول هيكل سماويّ، وفي وسط كهنوت مثاليّ (خروج ٢٥- ٤٠)، أي، قبل أن تأتي حقيقة مملكتي إسرائيل ويهوذا التاريخيّة إلى الوجود. وتمّ هذا التصوير على المثال الذي بدأه كُتّاب تثنية الاشتراع الذين نظروا إلى موسى كنبيّ (تثنية ١٨: ١٥، ١٨)، ووضعوا «كلماته النبويّة» في قالب **توراه** نهائيّة صيغت **قبل** الدخول إلى أرض كنعان. واضح إذًا أنّ **توراه** الكتب

الموسويّة الخمسة ، بما فيها تثنية الاشتراع ، كانت تُعتَبر مقياسًا أو معيارًا حدّده إله « مستقلّ » تمام الاستقلال لمملكتين عتيدتين مع مدينتيهما وهيكلهما العتيدين . حول هذين العنصرين ، **توراه** الكتب الخمسة والأدب النبويّ ، وكلاهما من نتاج اليهوديّة الناشئة في مرحلة ما بعد السبي ، تطوّر مفهوم الكتاب / الكتب (graphe / graphai).

عالميّة الله

أدخل يهوذيّو مرحلتي السبي وما بعده مفهوم العالميّة إلى نطاق حكم يهوه وذلك بإيصالهم استقلاليّة يهوه عن مسكنه الأرضيّ إلى نتيجتها المنطقيّة النهائيّة ، فبدءًا بإرميا وحزقيال ووصولًا إلى نبيّ السبي ، إشعياء الثاني ، كان يُنظَر إلى حكم يهوه وكأنّه يمتدّ إلى اليهوذيّين المنفيّين في بابل ومصر ، وكذلك إلى الذين بقوا في يهوذا . وعنت هذه الفكرة اتساع حدود **إيرصْ** يهوه واكتسابَها بعدًا « عالميًّا » بالمعنى الحرفيّ للكلمة . يمكننا أن نجد هذه العالميّة الحتميّة في تعاليم هؤلاء الأنبياء الثلاثة :

١) إذا كان يهوه قادرًا على أن يحكم اليهوذيّين خارج يهوذا ، فالإسرائيليّون خارج إسرائيل هم أيضًا في متناول يده . وهذا ما دفع إرميا وحزقيال إلى أن يتحدّثا عن شعبين كعروسين ليهوه . فجأةً انضمّ المنفيّون الإسرائيليّون الذين بقوا طويلًا في عداد المنسيّين ، إلى تصميم يهوه الأخير للخلاص من السبي والعودة إلى كنعان ، إلى جانب المنفيّين اليهوذيّين (إرميا ٣:١٨؛ ٢٣: ٥- ٦؛ حزقيال ٣٧: ١٥- ٢٨) .

٢) ولتحقيق هذا كان لا بدّ من أن يمتدّ حكم يهوه الفعليّ على البابليّين، وتاليًا أيضًا على الأمم الأخر. من هنا القول إنّ إرميا «جُعِلَ نبيًّا للشعوب» (إرميا ١: ٥)، و«وُكّل على الشعوب وعلى الممالك» (الآية ١٠). ومن هنا أيضًا المقطع الطويل الذي يحتوي على نبوءات ضدّ الأمم عند إرميا (٤٦– ٥١) وحزقيال (٢٥– ٣٢)[١٣].

٣) في مرحلة لاحقة، أصبح يهوه، بحسب إشعياء الثاني، إله قورش المديويّ الفارسيّ (إشعياء ٤٤: ٢٨– ٤٥: ٧)، الذي نرى من خلاله (إشعياء ٤٦: ١١) أنّ الله هو الذي يتحكّم بمصير بابل (إشعياء ٤٦: ١؛ إرميا ٥٠: ٢؛ ٥١: ٤٤) لا بل/مردوك أو نابو. ووفقًا لذلك يكون مختار يهوه، عبده المثاليّ الذي سيحقّق هذا الواقع الجديد، مرسله إلى كلّ من إسرائيل والأمم (إشعياء ٤٩: ٦).

ومع تطوّر هذه النظرة العالميّة أصبحت عبارتا **يهوه وإِلُوهِيمْ** (الله) شاملتين. ففي التحرير الأخير للكتب الموسويّة الخمسة أصبحت **إِلُوهِيمْ** العبارة الرئيسة للإشارة إلى الإله الذي كان إسرائيل ويهوذا يكرّمانه في مرحلة ما قبل السبي. يتّضح هذا بشكل خاص في رواية الخلق، التي هي «عالميّة» بطبيعتها. ليس الخالق فقط **إِلُوهِيمْ** في الصيغة الكهنوتيّة (تكوين ١:١–٢: ٤أ)، لكنّ الصيغة اليهويّة أيضًا (تكوين ٢: ٤ب – ٣: ٢٤) تمّت مراجعتُها بشكل نظاميّ عند كلّ ذكرٍ

(١٣) تمّ هذا أيضًا في التحرير الأخير لكتاب إشعياء الذي ضمّ تعاليم من أعضاء مؤثّرين من «مدرسته» في مرحلتي السبي وما بعد السبي. هذا جعل العملَ الذي يعود إلى بدء القرن السابع قبل الميلاد يشتمل على الفترة التاريخيّة المتأخرة التي تبدأ بالقرن السادس.

ليهوه. **فأُضِيف اللقب العامّ إِلُوهِيمْ** على الاسم الخاص **يهوه** في كلّ مرة يرد فيها، حتى إنّ الخالق في رواية الخلق هذه لم يعد فقط **يهوه**، كما هو منتظر، بل أصبح **يهوه إِلُوهِيمْ**. وجدير بالاهتمام أنّ التنقيح الكهنوتيّ للتقليد اليهويّ في الكتب الموسويّة الخمسة يقتصر فقط على تكوين ٢- ٣! من جهة أخرى، صار اسم **يهوه** هو الذي يضاف على **إِلُوهيمْ** التقليد الكهنوتيّ، لكن فقط بعد أن قرّر الـ **إِلُوهِيمْ** «العالميّ» أن يكشف اسمه الخاصّ **يهوه** الذي أراد أن يُعرَف به في إسرائيل ويهوذا (خروج ٦: ٢- ٩). أضف إلى هذا أنّ يهوه، في الخروج الذي هو حدث ظهوره الإلهيّ، لا يتصرّف كما فعل تاريخيًّا في كنعان، أي أنّه لا يقاتل ضدّ آلهة أخر. خصمُه كان فرعون لا آلهة مصر، وسبب ذلك غيابُ الآلهة الأخر من منظور محرّر الكتب الموسويّة الخمسة. وهكذا، في المنظور اللاهوتي لِ **توراه** الكتب الخمسة، أول «كتب» اليهوديّة الناشئة وأهمّها، تنقلب العمليّة التاريخيّة التي فيها أصبح **يهوه** الخاصّ **إِلُوهِيمْ** العالميّ: فالمرء يبدأ بالعالميّ ثم ينتقل إلى الخاصّ.

نتيجة طبيعيّة لافتة للعمليّة التي أشرت إليها لتويّ هي التعتيم على الاسم التاريخيّ للإله الكنعانيّ المحلّي، وحتى تفاديه. وأصبح يهوه مجرّد كلمة مؤلفة من أربعة أحرف، تُقرأ **أَدُنَايْ** التي تعني «ربّي / سيّدي». بكلمات أخر، جرّد اسم الإله يهوه من شخصيّته لكي يصير قادرًا على استيعاب مفهوم الإله العالميّ الجديد. وقد أخذت اليهوديّة الناشئة هذا الأمر على محمل الجدّ، حتى إنّ السبعينيّة ترجمت **أَدُونَايْ** في كلّ مرة ترد **يهوه** العبريّة، باليونانيّة Kyrios (ho)، وهي عبارة

عامّة تُشير إلى الإله في العصر الهلينستيّ. نجد الشيء ذاته في الكتاب المقدّس العربيّ، الذي يورد «الربّ» محلّ **يهوه** العبريّة.

وكان التشديد المتزايد على عالميّة الإله الكتابيّ إزاءَ خصوصيّته على علاقة أكيدة بقيام الأمبراطوريّات «العالميّة» أولًا المديويّة الفارسيّة، ولاحقًا المقدونيّة. فعن طريق فكرة الهلّينيّة وانتشارها مهّدت الأمبراطوريّة المقدونيّة السبيل أمام العالم الواحد، الـ oikoumene (المسكونة)، في الأمبراطوريّة الرومانيّة. وكان بإمكان مزيج الثقافات الذي أطلقته الأمبراطوريّات الجديدة أن يدفع اليهوديّة الناشئة إلى اعتقاد فعليّ بتعدّد الآلهة، إلّا أنّ هذا لم يحصل. أحدُ أسباب هذا يرتبط بجانب آخر مهمّ من الملكيّة في الشرق الأدنى القديم: النظرة إلى الملك ليس فقط كَ **مُوشِيلْ** (حاكم) بل أيضًا كَ **شُوفِيطْ** (قاضٍ). بين هاتين الوظيفتين كانت الثانية، في النهاية، أساسيّة في دور الملك، وذلك لأنّها تتّصل بمفهوم الحكمة، أي الميزة الشخصيّة التي كانت تضمن سلاسة العمل والرفاهة في المملكة بأسرها[١٤]، وتكون الأكثر إفادة للملكيّة، أي الهيئة التي تشمل كلّ واحد وكلّ شيء، وتجمعهما معًا في وحدة متناغمة. وكانت الحكمة العنصر الذي يوحّد الممالك المتخاصمة، وذلك لأنّها كانت في جوهرها واحدة لا تتغيّر، في حين أنّ الديانات والحكومات كانت تنزع إلى خلق شقاقات أساسها الآلهة والحكّام المختلفون في المدن المختلفة. كانت الحكمة مطرحها أبواب

(١٤) إنّ الوظائف الثلاث الأساسيّة للملك: حاكم وكاهن وموزّع للحكمة، يشدَّد عليها في وصف سليمان، الملكِ بامتياز (١ملوك ٣- ١٠). ودليلٌ على أولويّة الحكمة هو ذكرُها في المقام الأول.

المدينة (أمثال ١:٢١؛ ٨:٣)[١٥]، المكان الذي كان يلتقي فيه الناس من مختلف الطبقات والتقاليد وحتى الممالك. لا عجب إذًا أن تكون الحكمة قد حظيت بمكانة رفيعة في فكر اليهوديّة الناشئة واهتمامها، في وقت كانت هذه اليهوديّة تنوي أن تنشر فكرتها بالإله الواحد العالميّ في عالم صارت تنظر إليه كوحدة. كانت الحكمة، بطبيعتها، قناة ملائمة لهذه النظرة. وصارت **توراه** الكتب الموسويّة الخمسة ذاتها توصف بأنّها حكمة إلهيّة[١٦]. وما كان على أدب الحكمة سوى أن ينتظر بعض الوقت ليصير العنصر الثالث في الـ graphe / graphai اليهوديّة.

العهد الجديد

يعكس العهد الجديد إيمانًا بأنّ تدبير (oikonomia) إله العهد القديم الواحد بلغ مرحلته الأخيرة من خلال يسوع الناصريّ[١٧]. تكفينا قراءة خاطفة لهذا الأدب المسيحيّ الأوّل لنقتنع بحقيقة هذا التأكيد. هذا ينطلق من افتراض واضح هو أنّ هاتين المجموعتين من الكتابات تؤلّفان «كتابًا» (graphe) واحدًا. والسؤال الذي علينا أن نأخذه بعين الاعتبار هو إذًا: هل هناك تطابق داخليّ بين نسيج العهد

(١٥) انظر الفصل ٩.

(١٦) سيراخ ١١:١٥؛ ١٥:١؛ ١٩:٢٠؛ ٢١:١١؛ ٢٤:٢٣ وما يليها؛ ٢ ازدرا ٨:١٢؛ ١٣:٥٤ وما يليها؛ ٤ مكابيين ١:١٥ وما يليها. انظر الفصلين ١٠ و ١٢.

(١٧) لا يهمّ حجّتي ما إذا كان هذا صحيحًا أم لا. فالحقيقة في هذا الشأن سوف تبقى أبدًا موضوع جدل كحقيقة منطلق العهد القديم من جهة وجود الإله الكتابيّ، هذا إذا لم نذكر وحدتّه وعالميّته.

الجديد ونسيج العهد القديم يجعل هذا الافتراض ممكنًا ؟ اعتقد أنّ هذا التطابق موجود .

أولًا ، كما هي الحال في ما يختصّ بالعهد القديم ، ما يجمع أطراف العهد الجديد معًا كوحدةٍ هو ما كان في الأصل مُنْطَلَقًا من خارج الكتاب المقدّس ؛ هذا المنطلق هو ، في هذه الحال ، أحاديّة ربوبيّة يسوع وعالميّتها . إذا أنعمنا النظر في كتابات العهد الجديد بدا لنا أنّ هذا المنطلق تطوّر من خلال عمليّة كتلك التي جرّت في العهد القديم . كما أنّ يهوه ، الإله المحلّيّ و« التاريخيّ » والشخصيّ صار يُعتبَر إلهًا عالميًا ، هكذا صار يسوع ، الإنسان التاريخيّ والشخصيّ يُعتبَر ربًّا عالميًّا. كبرهان على هذا لاحظ (أ) أنّ الأناجيل التي تتحدّث عن يسوع قبل الفصح يبلغ حجمها نصف العهد الجديد تقريبًا ، (ب) وأنّ سائر أدب العهد الجديد يفترض التعليم الفعليّ ليسوع ما قبل الفصح حتى لو لم يشر إليه بشكل مباشر . وتعطي كلّ هذه النصوص ، وإن ضمنيًا ، أهميّة أوّليّة لمعنى صلب يسوع وموته . بتعبير آخر ، كما أنّ الإله العالميّ أُدرك على أساس يهوه ، الإله الكنعانيّ ، هكذا تمّ إدراك الربّ العالميّ على أساس يسوع الناصريّ . أو إذا كنّا نفضّل مصطلحات الإعلان التقليديّة : يعمل الإعلان الإلهيّ بالآليّة ذاتها في كلّ من العهدين القديم والجديد .

من جهة أخرى يفترض منطلق ربوبيّة يسوع منطلق أحاديّة الله وعالميّته الذي كان قد أصبح كتابيًّا . (في الحقيقة لا تنفصل هاتان الميزتان عن بعضهما البعض ؛ فهما تعملان دائمًا معًا ، كما لو كانتا

مركزي قطع ناقص (Two foci of an ellipse). لكن ما يهمّ بالنسبة إلى مناقشتنا هي الطريقة التي عالج بها المؤلّفون الكتابيّون منطلق العهد الجديد. فهم يقدّمون لنا يسوع بطريقة أو بأخرى كان الله نفسه يتحدّد بها في كتب العهد القديم. على وجه التخصيص، يشير كُتّاب العهد الجديد إلى يسوع بعبارات **توراه** الكتب الموسويّة الخمسة والـ **دَبَارْ** النبويّ والحكمة. عندما أقول «بعبارات» لا أعني فقط أنّهم يستعملون عبارات كهذه، بل أنّهم يقدّمونه وكأنّه هو نفسُه (أ) الـ **توراه** الجديدة أو مشترعها، كما يستطيع الله وحده أن يكون[١٨]؛ (ب) أو الـ **دَبَارْ** الإلهيّ أو مصدره، كما يستطيع الله وحده أن يكون[١٩]؛ (ج) أو الحكمة الإلهيّة[٢٠]. الرسالة المقصودة واضحة: يُقدَّم يسوع لقارئ العهد الجديد كما هو الله في العهد القديم.

وكان ضروريًا أن يتأسّس الإيمان بربوبيّة يسوع على ربوبيّة يهوه، وذلك لأنّ يسوع كان بشرًا أمّا يهوه فكان إلهًا. غير أنّ الأهمّ هو أنّ يسوع، رغم كونه بشرًا، عمل كوسيط حقّق الله إعلانه من خلاله. ولذلك يوصف يسوع في العهد الجديد بأنه موسى آخر[٢١]، كاهنًا أعظم[٢٢]، نبيًّا[٢٣]، المسيّا، أي بكونه كلًّا من القنوات

(١٨) انظر، مثلًا، متى ٥: ٢٠- ٤٨؛ متى ١٢: ٨//مرقس ٢: ٢٨// لوقا ٦: ٥.
(١٩) انظر، مثلًا، يوحنا ١: ١؛ ١يوحنا ١: ١.
(٢٠) انظر، مثلًا، ١كورنثوس ١: ٣٠؛ ٢: ٧- ٨؛ أيضًا لوقا ٧: ٣١- ٣٥.
(٢١) انظر، مثلًا، متى ١٩: ١- ٩.
(٢٢) انظر، مثلًا، عبرانيين ٢: ١٧؛ ٣: ١؛ ٤: ١٤- ١٥.
(٢٣) انظر، مثلًا، متى ٢١: ١٠- ١١؛ لوقا ٧: ١٦؛ يوحنا ٦: ١٤؛ ٧: ٤٠.

الكلاسيكيّة لله في الكتاب (Graphe) اليهوديّ. ولصفتَي النبيّ والمسيّا أهميّة خاصّة وذلك لأنهما الطريقتان اللتان نظر إليه بهما معاصرو يسوع في سنوات رسالته. ولا عجب فالنبيّ الأخرويّ (الذي يضرم من جديد روح الربّ المنطفئ منذ زمن بعيد) والمسيّا كانا في يهوديّة القرن الأول للميلاد الوجهين الكلاسيكيّين المرتبطين بمجيء ملكوت الله وتوطيده. ولم يكن هذا الملكوت سوى تحقيق تدبير (oikonomia) الله كما شهد له في الكتاب (Graphe) اليهوديّ. والنتيجة لا مفرّ منها: لا يتابع إله العهد القديم إعلانه وتدبيره في يسوع وحسب، ولكنّه «ينهيهما» بمعنى أنّهما بلغا غايتهما الأخيرة في يسوع.

لا بدّ من استطراد في هذه المرحلة. كشف العلم الكتابيّ الحديث مركزيّة مفهوم الحكمة في فكر العهد الجديد، وخصوصًا مركزيّة يسوع باعتباره الحكمة الإلهيّة المتجسّدة. كان هذا التماهي نافعًا بالنسبة إلى كُتَّاب العهد الجديد على مستويين. فقد ساعدهم، من جهة، على إدراك يسوع ككائن إلهيّ. والخطورة في عبارة Kyrios (الربّ) هي إمّا في جعل يسوع واحدًا من بين أرباب كثيرين، أو في تمثّله مع ربّ العهد القديم، أي الله نفسه. وقد شكّلت الحكمة وقاية من هذين الشركين كليهما، إذ عكست أنّ يسوع شارك في ألوهة الإله الحقيقيّ الواحد، التي تختلف عن ألوهة «الآلهة الأخر» لكنّها لم تخلط بينه وبين الله الآب. من جهة أخرى، كانت للحكمة، كما أشرتُ آنفًا، وظيفة **تدبيريّة** في العهد القديم. فقد مهّدت الطريق أمام عالميّة الله

بإدخالها الأمم الأخر إلى نطاق سيادته، واعتُبِرَ هذا الإدخال ميزة ملازمة للتحقيق الأخرويّ لملكوت الله (إشعياء ٢: ١- ٥؛ ٤٩: ٦؛ ٦٦: ١٨؛ ٦١: ١١؛ ميخا ٤: ١- ٣؛ زخريا ١٤). وبطريقة مشابهة، أصبح قبول الأمم في حماية الله موضوعًا مركزيًا بالنسبة إلى إنجيل الكنيسة الأولى، رغم المقاربات المختلفة التي كانت لبولس والسلطات اليهوديّة المسيحيّة في أورشليم (غلاطيّة ٢). وقد قام لاهوت الحكمة بدور في هذا، إلى جانب المفهوم المتَّصل بها، مفهوم السرّ الإلهي، المخبّأ من قبل الدهور، والذي أعلن في نهاية الأزمان عن طريق الرسل (رومية ١٦: ٢٥؛ ١ كورنثوش ٤: ١؛ أفسس ١: ٩؛ ٣: ٣- ٤،٩؛ ٦: ١٩؛ كولوسي ١: ٢٦ وما يليها؛ ٢: ٢-٣؛ ٤: ٣؛ رؤيا ١٠: ٧).

ونخلص إلى القول إنّ نظرة الكنيسة الأولى إلى يسوع لا تختلف عن النظرة إلى فكرة الحكمة الإلهيّة المجسّدة كما ظهرت في اليهوديّة الناشئة. لكنّ هذه الفكرة، كما أشرت سابقًا، لا تنفصل عن قلب اليهوديّة الناشئة، عنيت بهذا الاعتقاد بالإله الواحد العالميّ. بكلمات أخر، إنّ ما اعتقدته الكنيسة قد حصل بيسوع، نظرت إليه كغاية لِ «الحركة» التي بدأتها اليهوديّة الناشئة.

تُظهر الاستنتاجات السابقة بوضوح أنّه في كتابات العهد الجديد نجد ليس فقط متابعة لِ «قصّة» إله العهد القديم، بل متابعة توصل هذه «القصّة» إلى نهايتها. يُقدِّم الإلهُ اليهوديّ كليًا، إذا صحّ التعبير،- أو إذا أردنا أن نتكلّم تقليديًّا، يقدِّم نفسَه - في يسوع. هذا يعني (أ) أنّه لا يمكن النظر إلى العهد الجديد ككتاب مستقلّ، و(ب) إذا كان

العهد الجديد « كتابًا » على الإطلاق ، فيجب اعتباره الجزء النهائيّ من « الكتاب » اليهوديّ .

وحدة الكتاب المقدّس

أن يشكّل العهدان القديم والجديد بنسيجهما المشترك كتابًا واحدًا ، أمر تؤكّده فرادة ظاهرة العهد الجديد في اليهوديّة . وفي الواقع ، كلّ النتاج الأدبيّ لفروع اليهوديّة الأخر حتى السنة ٧٠ للميلاد لا يضاهي العهد الجديد . فهذا النتاج يتألّف من (أ) جدل حول أجزاء مختلفة ممّا كان يُعتبَر « كتابًا » في ذلك الوقت (مثلًا التقليد الربّينيّ) ، وتعليق عليه وحواشٍ ؛ (ب) أو تفاسير بعض كتبه (مثلًا قمران ، فيلون) ؛ (ج) أو مراجعات لهذه الكتب ، بقصد عرض « تاريخ اليهود » (مثلًا يوسيفوس) ؛ (د) أو قواعد تخصّ الحياة الداخليّة لجماعة معيّنة (مثلًا قمران) . من كلِّ هذا الأدب لم يُعتبر شيءٌ « كتابًا » . ولا حتى الأدب التلموديّ الذي يعود إلى ما بعد السنة ٧٠ للميلاد . لن نعرف أبدًا ما كان سيؤول إليه شكل « الكتاب » اليهوديّ غير المسيحيّ ومحتواه وحدوده ، لو لم تحصل كارثة السنة ٧٠ للميلاد . غير أنّه لا يمكننا أن نقول إنّ دمار أورشليم وهيكلها كان سببًا كافيًا لكي تغلق اليهوديّة الربّينيّة قانونها الكتابيّ بعد السنة ٧٠ للميلاد بالطريقة التي أغلق بها . حسبنا أن نتذكّر أنّ كارثة السنة ٥٨٧ قبل الميلاد السابقة كانت وراء إنتاج الكتابات القانونيّة . فلماذا أغلقت اليهوديّة الربّينيّة القانون ؟

كانت هذه من دون شكّ ردّة فعل على قيام حركة ضمن اليهوديّة أنتجت كتابات جديدة أوصلت « قصّة » الإله الكتابيّ ، وتاليًا

« كتاب » اليهوديّة ذاته إلى نهايته . بعد السنة ٧٠ للميلاد لم يكن ممكنًا استيعاب هذه الحركة ولا حتى تجاهلها . لماذا شعرت اليهوديّة الربّينيّة بأنّ هذه الحركة اليهوديّة الجديدة يجب استيعابها ؟ لأنّ هذه الحركة ، بإيصالها « قصّة » الله والكتاب إلى نهايتها ، أوصلت ، في الواقع ، « تاريخ » اليهوديّة الملازم للكتاب وإلهه ، إلى نهايته . وكان دمار أورشليم برهانًا يدعم هذا الطرح ، الأمر الذي دفع اليهوديّة إلى التصدّي لهذه الحركة الجديدة .

وإذا كان المسيحيّون رأوا في يسوع نهاية لِ « قصّة الله » ، فقد فهموا « نهاية » بمعنى « هدف » أو « غاية » ، وليس مجرّد « إنهاء » . وفي الواقع لا يمكن أن تكون نهاية « القصّة » أو « التاريخ » مساوية لزوالها ، كما لو أنّ موضوعها لم يكن قط موجودًا . لكنّ « قصّة » حقيقة معيّنة أو « تاريخها » يبلغ النهاية عندما يُكشَف المعنى الأخير لهذه الحقيقة ، أي عندما لا يبقى هناك شيء يلقي ضوءًا على موضوع هذه الحقيقة . بهذا المعنى كان يسوع ، وفقًا لمنظور نصوص العهد الجديد ، نهاية الله ، والقانون الكتابيّ ، وحتى اليهوديّة الناشئة في مرحلة ما بعد السبي . طبعًا من المستحيل إثبات حقيقة وجهة النظر هذه وفعاليّتها أو دحضها ؛ تمكن فقط الشهادة لها . وهذا ما تفعله النصوص الكتابيّة : إنّها تشهد للحقيقة .

واجب كلّ من تعمّد فكره بمنظور الكتاب المقدّس الواحد أن يشهد للحقيقة ذاتها وأن يتبنَّى المنظور عينه . ولتحقيق هذا عليه أن ينقّب في واقع هذا الكتاب ؛ عليه أن يتعلّمه جيّدًا حتى يصبح بكلّيته واقعه

الخاصّ . وهذا الواقع الكتابيّ يمنعه ، عندما يتعاطى مع الكتاب المقدّس وحقيقته ، من أن يتكلّم باللغة غير الكتابيّة ، التي تعتبر المسيحيّة واليهوديّة المعاصرة ديانتين . هذه التصنيفات بحدّ ذاتها بعيدة كلّ البعد عن الفكر الكتابيّ . وأولئك الذين منّا تعمّدوا في يسوع المسيح الكتابيّ عليهم أن يشهدوا للإله الكتابيّ الواحد الذي للكتاب الواحد مهما كان ثمن ذلك . وهذا الإله يحتويه « الكتاب » كليًّا ، وذلك لأنّه يحوي **كامل** « تاريخه » . كلّ امتداد له ولإعلانه خارج حدود الكتاب الواحد يجعل منه نتاجًا لمنطلقاتنا من جهة الألوهة ، ويقيّده بأغلال مخيلتنا الخلّاقة . وكلّ تشريح للكتاب الواحد إلى أجزاء مستقلّة يؤدّي إلى النتائج عينها . وعلى كلّ مسيحيّ معمّد يقع في تجربة التنازل للنزعات اللاهوتيّة الحديثة أن يتذكّر أنّه عبد يسوع المسيح الكتابيّ وعبد إلهه وأبيه ، وليس هو مدير علاقاتهما الاجتماعيّة .

١٥

سلطة العهد القديم

يؤلّف العهدان القديم والجديد كتابًا واحدًا، لكنّهما مع ذلك جزءان متميّزان من هذا الكتاب. هل على المسيحيّ أن ينظر إليهما وكأنهما على مستويين مختلفين من السلطة الكتابيّة؟ بما أنّ هذا السؤال طرحه ماركيون، هرطوقيّ القرن الثاني للميلاد، فالجدل حول الموضوع لم يتوقّف قط. وقد اقتُرِحَت مجموعة من الأجوبة، تتأرجح بين مَن يعتبر العهد القديم الكتاب المقدّس الحقيقيّ الوحيد وبين مَن يعتبره بالكليّة غير نافع.

بدءًا لا يمكننا أن نتجاهل التقليد الآبائيّ القديم والمعروف الذي اعتبر الكتاب **كلّه**، بعهديه القديم والجديد، «كلمة الله» **الواحدة**. بكلمات أخر، الإيمان المسيحيّ **الواحد**، كما في أيّة ديانة أخرى، مرتبط بكتابه المقدّس الواحد. وهكذا لا تقلّ كتب العهد القديم كتابيّة عن كتب العهد الجديد. فقد كانت الأولى تُقرَأ في الاجتماعات ويوعظ بها وتُعلَّم وتُفسَّر وتُستعمَل في قوانين الإيمان، الخ، تمامًا كالأخيرة. في القرن الثالث بذل أوريجنس، وهو معلّم رسميّ في المدرسة الرسميّة لكنيسة الإسكندريّة (الكنيسة الثانية المهمّة بعد كنيسة روما)، جهدًا كبيرًا محاولًا أن يكتشف النصّ الأصليّ للعهد القديم.

فقد وضع كلّ ما توفّر لديه من مواد، عبريّة ويونانيّة، جنبًا إلى جنب[١]، وقابلها. لماذا اضطر إلى أن يفعل هذا لو لم يعتبر هو، ومعه كنيسة الإسكندريّة، العهد القديم «كلمة الله»؟

ولكن كيف يمكننا أن نضع على المستوى عينه من السلطة العهدَ الجديد الذي يشهد مباشرةً ليسوع المسيح ربّنا، والعهدَ القديمَ الذي يتطلّع فقط إليه[٢]؟ يكمن الحلّ في إدراك أنّ المسيحيّ لا يواجهه أبدًا شخص المسيح مباشرةً، بل نصّ العهد الجديد. بالنسبة إليه يتكلّم النصّان كلاهما، العهد القديم والعهد الجديد، على المسيح. يصف النصّ الأول ميزات مسيح الإله الكتابيّ ويشهد النصّ الثاني على أنّ يسوع الناصريّ، ابن مريم، هو المسيح **لأنّ هذه ميّزات تنطبق عليه**. وهكذا يفهم المسيحيّ محتوى هذين النصّين فقط مجتمعَين، لا منفصلين.

أودّ أن أستعين بمثل هو على قدر كبير من الصعوبة، مثل الختان، حتى أثبت موقفي. إنّ ختانة إبراهيم في تكوين ١٧ هي في الجسد، لكنّها ليست جسديّة، أي بشريّة، وإلّا كيف يمكننا أن نفسّر أنّ كلّ من اختتن يصبح ابن إبراهيم وعضوًا في جماعة الله بواسطة مجرّد عمليّة «جسديّة»؟ بكلمات أخر، تكمن «كلمة الله» بالنسبة إلينا في **المعنى** المُعطى للختان في العهد القديم، وليس في الختان عينه، الذي

(١) في أعمدة ستة في سداسيّته، وثمانية في ثمانيّته.
(٢) ما علينا سوى أن نتذكّر، على سبيل المثال، الختانَ والقواعدَ العباديّة التي أبطلها العهد الجديد، حتى ندرك أهميّة هذا الموضوع.

شاعت ممارسته عند شعوب الشرق الأدنى القديم[٣]. ومعنى الختان الأساس هو أنّ أبوّة الله مُنحَت **مجّانًا** لكلّ من يقبلها (تكوين ١٧: ١٢- ١٤). وهذا هو بالضبط ما حاول بولس أن يثبته في غلاطية ٣- ٤، وهذا هو المعنى المُعطى للمعموديّة وعطيّة الروح في العهد الجديد[٤]. بكلمات أخر، لا يزال تكوين ١٧ صالحًا بالنسبة إلينا اليوم، لا عرضيًا بل جوهريًّا: وفيه نسمع، باعتبارنا أبناء إبراهيم، عن عطيّة الله المجانيّة لنا. فالأفضل أن تكون المعموديّة ختانًا كتابيًّا لنا، أو لا تكون معموديّة على الإطلاق!

لكن، قد يعترض البعض، ليس هناك تشابه تامّ بين نصوص العهدين القديم والجديد: فالأول يتطلّع إلى الأمام، وأمّا الثاني فينظر إلى الوراء إلى المسيح. في الواقع، كلاهما ينظران إلى الأمام بالطريقة عينها. بأيّ معنى يتطلّع العهد القديم إلى الأمام؟ الجواب الواضح هو أنّه أولًا يصنع ذلك **جوهريًا**. فكلّ نصٍّ مُعتبَر ذات سلطة يتوجّه إلى الجماعة التي تعتبره كذلك. ولكن بأيّ معنى يكون نصّ يتكلّم على أحداث ماضية مهمًّا بالنسبة إلى جماعة حاضرة، لو لم يكن في جوهره **لمستقبل** هذه الجماعة؟ هذا هو بالضبط ما يحدثه، على سبيل المثال، إعلان الاستقلال، ودستور الولايات المتّحدة الأميركيّة، ووثيقة الحقوق بالنسبة إلى كلّ مواطن أميركيّ. فإعلان الاستقلال مهمّ الآن ليس فقط كسجلّ تاريخي بل كتعبير عن المثل التي ترفعها الولاياتُ المتّحدة، وعن

(٣) انظر، مثلًا، إرميا ٩: ٢٥- ٢٦.

(٤) انظر، مثلًا، رومية ٤: ١١؛ ٨: ١٤- ١٦؛ أفسس ٤: ٣٠.

الخطط للاستمرار في العيش الآن وفي المستقبل. هذا يعني أنّ النصّ السلطويّ «يتطلّع إلى الأمام» دائمًا **وظائفيًا**، «نحو مستقبل» الجماعة المقصودة. هذا هو بالضبط ما اكتشفناه في دراستنا التقاليد المختلفة في العهد القديم، وهو ذاته ينطبق بوضوح على العهد الجديد. لا الرسائل فقط، بل الأناجيل أيضًا، وإن كانت حول يسوع، كُتِبَت لبناء الجماعات المعاصرة لها ولحياتها في المستقبل.

> «إذ كان كثيرون قد أخذوا بتأليف قصّة في الأمور المتيقّنة عندنا كما سلّمها إلينا الذين كانوا منذ البدء معاينين وخدامًا للكلمة، رأيتُ أنا أيضًا، إذ قد تتبّعت كلّ شيء من الأول بتدقيق، أن أكتب على التوالي إليك أيها العزيز ثيوفيلوس لتعرف صحّة الكلام الذي عُلِّمت به (لوقا ١: ١- ٤).
>
> وآياتٍ أُخر كثيرة صنعها يسوعُ قدّام تلاميذه لم تُكتَب في هذا الكتاب. وأمّا هذه فقد كُتِبَت لتؤمنوا أنّ يسوع هو المسيح ابن الله، ولكي تكون لكم إذا آمنتم حياة باسمه» (يوحنا ٢٠: ٣٠- ٣١).

غير أنّ هناك اختلافًا بين وثيقة ذات سلطة في الولايات المتّحدة الأميركيّة والعهد القديم، وذلك لأنّ المستقبل بالنسبة إلى هذا الأخير نهايته ليست مفتوحة؛ بل يحدّدها ربّ الكتاب نفسه، الذي سوف يأتي، أولًا، ليخلّص الذين وُجِّهَت إليهم هذه الكتب ويدينهم. إنّ هذه الميزة أساسيّة لهذه الكتب حتى إنّ حدث مجيئه في يسوع الناصريّ أنتج مجموعة أخرى من الكتب، أي العهد الجديد، المصنوع

من النسيج عينه : المؤمنون يواجههم المسيح الآتي والربّ يسوع .
هكذا ، في العهدين القديم والجديد ، الأحداث المشار إليها هي وراءنا ، لكنّ الدينونة والخلاص العتيدين اللذين واجههما « آباؤنا » ، أي أسلافنا ، ويُشهَد لهما في هذه الكتب ، سوف يواجهاننا **نحن** هذه المرّة .

أمّا في ما يختص باليهوديّة الناشئة فقد كان العهد القديم يتوجّه إلى أتباعها ويخبرهم عن الأحداث التي واجه اللهُ آباءهم بها . لم تكن لديهم خبرة من هذه الأحداث ، ولا يكتسبون هذه « الخبرة » إلّا من خلال « كلمة » الكتاب[٥] . أمّا في ما يختصّ بنا فالعهد الجديد يخبرنا عن الطريقة التي بها واجههم الله بِ « كلمته » ، كتب العهد القديم . ولهذا ، بالنسبة إلينا « كلمة » دينونة الله وخلاصه نهائيّة ولا تُرَدّ : « كلمة » الله في العهد الجديد تشهد لإنجاز « كلمته » في العهد القديم ، من جهة الدينونة والخلاص . في كتب العهد الجديد نحن باستمرار أمام كلمة الله « المُنجزَة » ، أي أنّه لا شيء بعدها ، وليس لمن قبلها فرصة لاستئنافها . في هذه الحال تكون إساءة فهم كلمة الله حجة ضعيفة . فإذا اعترفنا أنّ شيئًا ما أُنجِزَ فنحن لا نفهم هذا الشيء « سحريًّا » عن طريق نور داخليّ « سحريّ » يشعّ فجأةً بطريقة « سحريّة » في عقلنا « السحريّ » . هذا يجعلنا فوق كلمة الله ! فقط بدراسة الكلمة ، ببذل الجهد من أجل فهمها من دون ربطها بأيٍّ من مفاهيمنا السابقة ، تكون لنا فرصة لندرك بشكل صحيح الطريقة التي بها بلغت ملأها[٦] . علينا

---

(٥) انظر الجزء الثاني الصفحات ٢٧٩- ٢٨١.

(٦) انظر خاتمتي الجزءين الأول والثاني .

أن نقرأ العهد القديم – أو بالأحرى أن نسمعه ونصغي إليه – بوصفه كلمة الله **ذات السلطة** التي **تعطي أذهاننا شكلها بسلطة** حتى نستطيع أن نفهم إثمارها في كلمة الله في العهد الجديد **ذات السلطة أيضًا** . بهذا فقط ، وتاليًا بتدريب أنفسنا على أن ننظر دائمًا إلى إلهنا ، الإله الكتابيّ ، على أنّه آتٍ ليخلّص ويدين ، كما يعلّمنا العهد القديم باستمرار ، سوف نُعطى فرصة لندرك بأنّه صنع ذلك بنعمته « مرّة وإلى الأبد » في يسوع الناصريّ ، وأنّ الوقت سيكون متأخرًا بالنسبة إلينا ، لولا رحمته الأبويّة للبارّ والشرّير ، وذلك لأنّ لا هذا ولا ذاك كامل كما هو(٧).

---

(٧) انظر متى ٥: ٤٣– ٤٨.

مراجع مختارة

M. Dahood, Psalms I, Psalms II and Psalms III, Garden City, 1965, 1968, and 1970.

J. H. Eaton, Kingship and the Psalms, London.

E. S. Gesterberger, Psalms (fotl), Grand Rapids, 1988.

H. J. Kraus, Psalms, 1-59 and Psalms 60-150, Minneapolis, 1988 and 1989.

C. Westermann, the Psalms: Structure, Content, and Message, Minneapolis, 1981.

J. L. Crenshaw, Old Testament Wisdom, Atlanta, 1981.

R. E. Murphy, Wisdom Literature: Job, Proverbs, Ruth, Canticles, Ecclesiastes, Esther (fotl), Grands Rapids, 1981.

G.Von Rad, Wisdom in Israel, Nashville, 1972.

R. B. Y. Scott, The Way of Wisdom. New York, 1971.

R. Gordis, The Book of Job, New york, 1978.

N. C. Habel, The Book of Job, Philadelphia, 1985.

C. Westermann, The Structure of the Book of Job, Philadelphia, 1981.

R.N. Whybray, Two Jewish Theologies: Job and Ecclesiastes, Hull, 1980.

William Mckane, Proverbs, (OTL), Philadelphia, 1970.

B. Lang, Wisdom and the Book of Proverbs, New York, 1986.

R. N. Whybray, Wisdom in Proverbs, London, 1972.

J. L. Crenshaw, Ecclesiastes (OTL), Philadelphia, 1987.

R. Gordis, Koholet: The Man and his World, New York, 1968.

G. S. Ogden, Qohelet, Sheffield, 1987.

J. M. Reese, The Book of Wisdom, Song of Songs (OTM), Wilmington, 1983.

R. A. F. Mckenzie, Sirach (OTM), Wilmington, 1983.

مدخل إلى العهد القديم

المزامير والحكمة، الجزء الثالث

الأب بولس نديم طرزي

لا يمكننا أن نتجاهل أهميّة المزامير بالنسبة إلى المسيحيّين بما أنّ معظم الخِدم الكنسيّة والصلوات الخاصّة مستمدّ من هذه المزامير أكثر من أيّ جزء آخر من الكتاب المقدّس. وكما يظهر الأب بولس طرزي في خاتمة ثلاثيّته «مدخل إلى العهد القديم» من غير الممكن فهم هذه المزامير بمجرّد قراءتها بلغة مترجمة عن الأصل العبريّ. ويزوّدنا الأب طرزي بخلفيّة أساسيّة قِوامها لغة أولئك الذين كتبوا هذه المزامير واستعملوها ونشروها بالإضافة إلى ثقافتهم وتاريخهم. ممّا يقود إلى مفاهيم جديدة لمفرادت عاديّة مثل ملك، إله، ربّ، عدالة... وكذلك فسّر الأب بولس طرزي كيف استُعمِلَت هذه المزامير في الصلوات وبيّن الأسباب. كما أنّ تفسيره أدب الحكمة يُلقي الضوء على مفهوم الكتاب المقدّس ويؤدّي تاليًا إلى شرح كيف أنّ العهدين القديم والجديد يشكّلان كتابًا مقدّسًا مسيحيًّا واحدًا موحّدًا يكون فيه للعهد القديم دورٌ لا يقلّ أهميّة عن العهد الجديد.

هارولد ب. سكانلين، مستشار في الترجمة

الأب الدكتور بولس نديم طرزي أستاذ مادة العهد القديم في معهد القديس ڤلاديمير اللاهوتيّ الأرثوذكسيّ، الولايات المتّحدة الأميركيّة. بالإضافة إلى الجزءين الأول والثاني من هذه الثلاثيّة وضع الأب طرزي تفسير «الرسالة الأولى إلى أهل تسالونيكي» وقد أصدرته منشورات النور باللغة العربيّة.

منشورات النّور